رواد الفكر السياسى الغربى الحديث

دكتور

فضل الله محمد إسماعيل

كلية الآداب بدمنهور

جامعة الإسكندرية

2006

مكتبة بستان المعرفة

طباعة ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار - الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين

☎ : ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠١٢١١٥١٢٣٧

اسم الكتاب	رواد الفكر السياسى الغربى الحديث
اسم المؤلف	د/ فضل الله محمد إسماعيل
رقم الإيداع	١٩١٧٣ /٢٠٠٥
الترقيم الدولى	I.S.B.N 977-393- 051- 3
الطبعة	الأولى
الناشر	مكتبة بستان المعرفة كفر الدوار ــ الحدائق ــ ٦٧ ش الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين ☎: ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية ٠١٢٣٥٣٤٨١٤&٠١٢١١٥١٢٣٧

رواد الفكر السياسى الغربى الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

"..... وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً"

صدق الله العظيم

"النساء : ١١٣"

مُقَدِّمَة

يتحدث هذا الكتاب عن رواد الفكر السياسى الغربى فى العصرين الحديث والمعاصر وينقسم الكتاب إلى تسعة فصول:

يتناول الفصل الأول الفكر السياسى عند هوبز ذلك الفيلسوف الذى رأى أن العلاقة بين الحاكم والمواطنين علاقة عقدية ولكن هذا العقد الحاكم ليس طرفا فيه بل هو عقد بين رعايا ورعايا، مما ترتب عليه القول بالسلطان المطلق.

أما الفصل الثانى فيتناول الفكر السياسى عند جون لوك ذلك الفيلسوف الذى نادى بالعقد أيضاً ولكنه نادى فى نفس الوقت - على عكس سابقه - أن يكون الملك طرفاً فيه، كما نادى بالحرية والمساواة وفصل السلطات وحق الثورة على الحاكم الجائر.

أما الفصل الثالث فيتناول الفكر السياسى عند مونتسكيه صاحب فكرة روح القوانين وأشهر من نادى بفكرة الفصل بين السلطات فى العصر الحديث.

أما الفصل الرابع فيتناول فكر روسو السياسى من خلال حديثه عن الإرادة العامة التى ارتبطت باسمه.

أما الفصل الخامس فيتناول الفكر السياسى عند كانط من خلال مشروعه للسلام الدائم وسيره على طريق روسو فى القول بالديمقراطية.

اما الفصل السادس فيتناول فكر بنثام السياسى الذى أفسح المجال للإرادة العامة بالظهور إنطلاق من أنها الضمان الأكيد لصحة التشريع.

أما الفصل السابع والثامن فقد تناولا فكر هيجل وبوزانكيت اللذان خلطا بين الإرادة العامة وإرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، ومن ثم فقد وجدا في نظرية الإرادة العامة منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز الذى لا يعبأ بالانتخاب ولا بالمؤسسات التشريعية.

اما الفصل التاسع فقد تناول أثر الفكر السياسى الحديث في الأنظمة السياسية المعاصرة، فلقد إتخذت نظرية الإرادة العامة كما قال بها فلاسفة العاصر الحديث - أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواه. فإذا فهمنا هذه النظرية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى. أما إذا فهمناها على اساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج عن هذا النظام الديكتاتورى والتسلط الفردى.

الفصل الأول

الفكر السياسى عند هوبز

الفصل الأول

الفكر السياسى عند هوبز

تقديم:

نشأ هوبز[*] فى فترة حروب أهلية فى انجلترا، فقد كان هناك أولاً قضية الحرية الدينية، إذا كان النقد الموجه إلى الكنيسة الإنجليزية أنها كنيسة رسمية بمعنى أنها تابعة للدولة تأتمر بأوامرها، كذلك عاب عليها الكثيرون تشابه نظمها ونظم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولم تستطع الأصوات التى طالبت بالحرية الدينية تحقيق أى تقدم.

وكانت القضية الثانية التى أشعلت نار الحرب الأهلية ذات صبغة دستورية تدور حول صاحب السيادة فى إنجلترا، هل هو الملك أم البرلمان وممثلوا الشعب.

أما القضية الثالثة فكانت اجتماعية اقتصادية إذ إتصلت بالمدى الذى يجب أن يمثل فيه المحامون والتجار ورجال المال فى الطبقات الحاكمة وفى الأجهزة التشريعية فى إنجلترا.

وفى هذه البيئة المتصارعة دموياً نشأ توماس هوبز الذى قرأ اللاتينية والإغريقية وهو صبى لم يتعد السادسة من عمره، وانتسب إلى جامعة أكسفورد وهو فى الخامسة عشرة ليعمل بعد تخرجه معلماً للابن الأكبر للورد كارفندش، وكانت تلك الأسرة إحدى العائلات الأرستقراطية

---

[*] فيلسوف إنجليزى عاش بين عامى ١٥٨٨ – ١٦٧٩م.

الكبيرة فى إنجلترا، وعن طريقها استطاع هوبز أن يلتقى بكثير من رجال الفكر والعلم فى العالم مثل بيكون وهارفى وديكارت وجاليليو.

وقد سافر هوبز طويلاً وكثيراً بمفرده وفى صحبة هذه العائلة إلى مدة طالت إلى عشرين عاماً عبر أوربا، إلا أن باريس كانت محببة لديه فقضى معظم وقته فى الخارج، وهكذا استطاع أن يشهد عن كثب التطورات العلمية والفلسفية فى تلك الآونة، وتأثر وهو يسوق فلسفته بما ساد القرن من علوم طبيعية، ولذلك كان من أوائل من ثاروا على المنهج اللاهوتى الذى قام عليه مجتمع العصور الوسطى، ليقيم فكراً علمياً منطقياً ويفسر الكون تفسيراً مادياً حركياً[1].

كان هوبز نصيراً للسلطة الملكية، واستخدم نظرية العقد الاجتماعى لتأييد الحكم الملكى المطلق الذى اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالاً واستقراراً، وإن كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكى، وقد انتهج هذا الخط فى كافة كتاباته، وهو ما جعله يتخذ "التنين" رمزاً للدولة والسلطة السياسية الضخمة فى مواجهة الرعايا.

وجوهر مؤلفه هو أن أى حكومة تستطيع أن تسيطر واقعياً، تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تماماً، تحقيقاً لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة[2].

حالة الطبيعة:

ينتقد هوبز القول بأن الناس فى حالة الفطرة الأولى امتازوا بالمساواة، فالمساواة من وجهة نظره لا يمكن ان تتحقق، حيث أن الأقوياء

بدناً والأذكياء عقلاً يستأثرون بغالبية الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل.

من هنا تنتج حالة صراع من أجل البقاء، والمحافظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة، وحالة الصراع أو النضال هذه، يمكن أن تنتج — بالإضافة إلى ما سبق — من منابع رئيسية هى:

١- المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى سبيل تحقيق الرغبات.

٢- الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

٣- اشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الأخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً.

يقول هوبز إن ما سبق يترتب عليه حتماً حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all against all، ما دام كل إنسان عدو لكل إنسان آخر.

ولقد اتسمت حياة الإنسان أيضاً فى تلك الفترة بأنها كانت منعزلة وفقيرة، ووحشية، وقصيرة، فأصبح الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه، ولم تكن ثمة قيم أو مثل لقد كان كل إنسان يعطى لنفسه الحق كل الحق فى الخصول على ما ينبغى، لم يكن ثمة تشريع ولا قانون، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفاً من هجوم الأخرين عليه[٣].

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الإنسان ما يلى:

١- لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ، لقد كان الإنسان مدفوعاً برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه، ولم يكن فى الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد.

٢- لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة.

٣- لم يكن ثمة ملكية محددة تخص فرداً واحداً لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[٤].

يقول هوبز: كان الإنسان الأول حينما يقوم برحلة يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون فى بيته يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه فى أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه. ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، تماماً كما أتهمها أنا بالكلمات.

هكذا صور هوبز حالة الطبيعة الأولى، وهكذا رسم سورة الإنسان الأول.

الحق الطبيعى والقانون الطبيعى

فى حالة الطبيعة كان الحق دائماً للأقوى، ولم يكن هناك أى إمكانية لتأكيد حقوق ثابتة على أى شئ؛ ولكن هوبز يميز فى هذه الحالة بين الحق الطبيعى Natural Right والقانون الطبيعى Natural Law فذهب إلى أن:

الحق الطبيعى يشير إلى تلك الحرية التى يتمتع بها الإنسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية.

أما القانون الطبيعى فيشير إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتى تعوق أى فعل لا يؤدى إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحق الطبيعى إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا كانت، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعى أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته.

إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهى بحالة الحرب، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكى يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة.

العقد الاجتماعى

ذهب هوبز إلى أن الناس سئموا حالة الصراع والقتال وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على تنظيم حياتهم للتخلص من هذه الشرور، ورأوا أن ذلك لن يتسنى لهم إلا إذا بحثوا عن السلام واتبعوه.

ولكى يحل السلام محل الحرب اجتمع الجميع واتفقوا على أن يتنازلوا عن كل حقوقهم – دون قيد أو شرط – وبهذا الاتفاق والتنازل ينتقل هؤلاء الناس من حالة الفطرة إلى المجتمع المدنى.

ولكن إلى من يكون هذا التنازل؟ يقول هوبز: يكون هذا التنازل لرجل واحد يملك كل الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن.

وعلى الرغم من أن الإنسان سوف يخسر فى هذا الاتفاق استقلاله إلا أنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال إنه يكسب الأمن والطمانينة والأمان.

يقول هوبز: إذا تنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه فى حكم ذاته إلى ذلك الشخص الذى اختاره لكى يمثلهم جميعاً، تكون الوحدة الحقيقية أى الدولة، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل الإرادات أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة هى إرادة وقوة الحاكم.

يقول هوبز إن العقد أكبر من مجرد الرضى أو القبول، حيث هو وحدة حقيقية تضم الأفراد جميعاً فى شخص واحد قام بتعاقد كل فرد مع الآخر على نحو معين، يقول فيه الإنسان لزميله: إنى أخول السلطة وأتنازل عن حقى فى حكم نفسى لهذا الشخص على شرط أن تتنازل أنت أيضاً عن حقك إليه، وتخوله السلطة على نمط مشابه، وبعد أن تم ذلك أطلق على جمهور الناس الذين اتحدوا فى هذا الشخص الواحد اسم الدولة أو المجتمع المدنى(٥).

والعقد الاجتماعى بذلك عند هوبز هو عقد بين رعايا ورعايا، وليس بين حاكم ورعايا، لأن الحاكم ليس طرفاً فيه، وطبقاً لذلك لا يستطيع الحاكم أن يرتكب أى خرق للعقد حيث أنه لم يشارك، فى إقامته، ثم إن المواطن بمشاركته فى خلق الحاكم يكون قد شارك فيما يقدم عليه الحاكم من أعمال، ولذلك فليس له أن يظهر الشكوى من أى تصرف له، لأنه إنما يشكو نفسه حينئذ.

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة، فالقوة لا تتجزأ أو لا تنفصل عن صاحبها، ولا يمكن التنازل عنها لآخر، لذلك فإنه يهاجم أى نظام يضعف من القدرة الكلية للدولة، ويعترض بشدة على تقسيم القوة وتجزئتها. وكم كان يرى أن الحرب فى إنجلترا كان بالإمكان تُجنبها لو لم تكن السيادة مقسمة بين الملك واللوردات ومجلس العموم(٦).

من هنا فقد نادى هوبز بأن سيادة الحاكم مطلقة لا تحدها حدود أو قيود، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لديهم من حريات وحقوق فى حالة الطبيعة، وهو تنازل كامل وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم، كما ان الحاكم غير ملزم قبل الناس بشئ لأنه لم يكن طرفاً فى العقد، اللهم إلا بتوفير الأمن لهم، وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته بل أنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء.

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة. ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معترفاً به ومن ثم توجد الدولة، او لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى.

وقد حدد هوبز لعقده الاجتماعى ملامح أساسية تمثلت فيما يلى:

١- أن المشتركين فى هذا العقد هم الأفراد، وليس الجماعات من أى نوع، إن الأفراد وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة لا تكون مشتركة فى هذا التعاقد.

٢- يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية بل للحاكم كامل السلطة فى القضاء عليهم دون أن يكون لفعله أدنى مسحة لا شرعية.

٣- إن غاية المتعاقدين، وهو تحقيق الأمن الداخلى، ومقاومة الخطر الخارجى، مادة رئيسية من مواد العقد، ويجب ان تكون تلك الغاية هى الشرط الأساسى فى الوجود الدائم للدولة[٧].

السيادة

يقرر هوبز أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذى أو التى تمتلك سلطة الإرادة التى تنازلت عنها الأغلبية، فى مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة وينتج عن ذلك ما يلى[٨]:

١- إن كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل، ايا كانت قيمة هذا الفعل. ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله، فإنه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة.

٢- لما كان العقد الاجتماعى بمثابة اتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة، فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك فى ذلك العقد، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هى، ومن ثم فينتج عن ذلك أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل، لأن عدم العدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد، وهو لم يشترك فيه.

٣- إن الأقلية التى لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية، وإلا أقيم الحرب عليها، لأنها لعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التى تبيح حرب الجميع ضد الجميع.

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها أو عدم طاعتها من قبل أى فرد، وهى تدعم ذاتها بقوة رهيبة وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافهافى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية.

الحرية:

إن الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته لصاحب السيادة، فإن حريته تكون مقيدة بالقوانين التى وضعها صاحب السيادة أو صاحب السلطة المطلقة.

أما حرية صاحب السيادة أو صاحب السلطان المطلق فهى مطلقة بلا حدود، لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد، لأن صاحب السيادة لم يكن طرفاً فى هذا الاتفاق أو العقد.

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعى ونصوص القانون، ومارس حريته الطبيعية، وآثر عدم إطاعة السيادة، واعترض على كل شئ، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حالة الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وصراع وحروب، وانتهت العدالة وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين(٩).

إن خطر السيادة أقل بكثير من عدم وجودها، لأنها لو انتهت تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى، بسبب ممارسة الأفراد لحريتهم التلقائية الطبيعية، وتعذر على السيادة أن تفى بمتطلباتها، وتعذر عليها حماية الأفراد.

أشكال الحكومات:

إن مفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظريته عن الحكومة وعن القانون Government and Law، وهوبز لم يميز – كما يقول الدكتور على عبد المعطى – بين السيادة وبين الحكومة ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التى ترتبط بالوجود السياسى برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها.

والدولة عند هوبز ذات اشكال ثلاثة هى:

(أ) الموناركية: حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد.

(ب) الأرستقراطية: حينما تتركز السلطة فى يد هيئة حاكمة.

(جـ) الديمقراطية: حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية.

وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط. أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون الموناركية طغياناً، ويسمون الأرستقراطية أوليجاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى.

يقول هوبز: إن الذين أضيروا من الموناركية Monarchy يسمونها طغياناً Tyranny، واولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها أوليجاركية Oligarchy، وأولئك الذين أساءت إليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy[١٠].

ويرى هوبز أنه فى كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها فى عنصر السيادة، ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم فى مدى كفاءة هذا أو ذاك فى تحقيق السلم والأمن.

ولقد غلب هوبز الشكل المونارکی علی الشکلین الآخرین، وذلك لنه رأى أن الإنسان بطبيعته أنانى ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم فى يد هيئة كثرت الشرور، لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا، وإذا كان فى يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر، أما الشكل المونارکی فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد(١١).

الدولة والسلطات الثلاث عند هوبز:

لم يتحدث هوبز عن فصل السلطات ولا التعاون بين السلطات، بل يقول إن الهيئات المختلفة التى توجد فى المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية إنما تستمد سلطانها من إرادة الحاكم، كما أن حياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

القانون:

يرى هوبز أن قانون الطبيعة ليس قانوناً على الحقيقة، ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا. أما القانون الحقيقى فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق فى أن يأمر الجميع، فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو لهذا القانون(١٢).

فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هى ارتباط القانون بالسيادة، ذلك لأن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته، ولكن لأنه نابع من إرادة السيادة.

أما القانون الإلهى Divine Law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of Nature صادراً عن الله على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهى، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل.

ولكن إذا كان هناك تعارض ظاهر بين الأمر الإلهى وبين أمر الحاكم، فأى أمر نتبع، يجيب هوبز أن الأمر الإلهى يجب أن يسود كل سلطة(١٣).

الثورة عند هوبز

بناء على ما سبق ذكره فإنه لا يجوز الثورة على الحاكم، أى أن هوبز لا يقر الثورة طالما أن الحاكم يحقق الهدف من التعاقد، أى طالما أنه يؤمن الأفراد على أرواحهم وممتلكاتهم أى مادام يحقق الحماية.

ولكن ماذا إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد؟ أو إذا أساء الحاكم استخدام سلطاته واستبد بالأفراد؟ فهل يجوز للأفراد أن يثوروا عليه؟

يرى هوبز أنه إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد فإنه يحق للأفراد الثورة عليه لأنه يكون قد عاد بهم إلى حالة الفطرة الأولى، على أن يكون ذلك بتصرف جماعى وليس فردياً.

أما إذا استبد بهم وأساء استخدام سلطاته فلا يحق لهم الثورة فى هذه الحالة، لأنهم أعطوا له سلطة مطلقة ولم يقيدوه بوسائل فى ممارستها.

وقد ذهب هوبز إلى حد القول بأ مساءلة الحاكم عن إساءة استخدام سلطاته تعتبر عدم عدالة، لأن الأفراد ـ الرعايا ـ هم الذين اختاروه وهو نتاج لاتفاقهم وإرادته تعبير عن إرادتهم. فاستبداده بهم ليس إلا متطلباً لكبح جماحهم والتغلب على نزعاتهم الأنانية. فهوبز إذن لا يقر حق الثورة[١٤].

تعقيب:

يعتبر هوبز أول فيلسوف إنجليزى يقدم نسقاً يقف على قدم وساق مع الانساق الكبرى فى التاريخ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها، أو من قبل الذين قبولها.

وقد كان هوبز واحداً من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعى، ذلك المذهب الذى استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر.

ولكن على الرغم من مكانة هوبز فى تاريخ الفكر السياسى إلا أننا من الممكن أن نسجل عليه بعض المآخذ، والتى تتلخص فيما يلى:

١- نظرة هوبز إلى حالة الطبيعة الأولى نظرة متشائمة جداً، وتصويره للإنسان الأول بأنه كان ذئباً لأخيه الإنسان، نظرة تحتاج إلى إعادة نظر، وعلناً نجد تفسيراً آخر أكثر موضوعية فى تفسير لوك وروسو لحالة الطبيعة للإنسان البدائى.

٢- إن عقد هوبز لابد وأن يتنازل فيه الرعايا عن كل حقواقهم، فكيف يتم ذلك وهناك حقوق لا يمكن التنازل عنها بسهولة لأنها غريزية فى الإنسان مثل حق التملك؟ وهل كان الإنسان الأول ساذجاً لهذه الدرجة فى عملية التنازل لدرجة أنه يتنازل عن كل شئ بدون قيد أو شرط؟

٣- هل ثبت فعلاً أن الناس اجتمعوا وتعاقدوا؟ أم أن فكرة العقد فكرة خيالية؟

٤- رأى هوبز أن الحاكم لا يجوز محاسبته أو إدانته على خرق التعاقد لأنه ليس طرفاً فيه، فهل يجوز ذلك.

٥- لا يجوز للمحكومين الثورة على الحاكم حتى ولو استبد بهم واساء استخدام سلطاته فكيف يتم ذلك؟

٦- للحاكم – عند هوبز – الحق فى أن يراقب ويمنع أى أفكار يعبر عنها فى الدولة وتعتبر مخالفة لإرادته. فكيف يمكن للمجتمع أن يزدهر فى ظل هذه الديكتاتورية؟

٧- إن تفضيل هوبز للشكل الموناركى قد يقوده إلى الشمولية فى عملية الحكم.

٨- كيف تتوقف صحة القانون على مجرد أنه صدر عن الحاكم؟ هل هذا الحاكم ملهم أم أنه معصوم من الخطأ؟

٩- خلط هوبز بين الدولة والحكومة، واعتبرهما شيئاً واحداً، واعتقد أن سقوط الحاكم معناه زوال الدولة والعودة إلى حالة الفطرة فهل الدولة هى الحكومة، وهل زوال الحكومة يترتب عليه زوال الدولة؟

١٠- أكد هوبز على أن الحرية ما هى إلا حرية الدول، أى حرية الحاكم وليس حرية الأفراد، وهذا يدل على تدعيمه للحكم المطلق.

ولعلنا بعد ذلك كله نستطيع أن نستخلص الداعى الرئيسى الذى جعل هوبز ينادى بإطلاق سلطة الحاكم – على الرغم من معايشته فى قلب العصور الحديثة التى نادت بحرية الإنسان واستقلاله – ويكمن ذلك فى رغبته الأكيدة فى أن يرى وطنه الذى تمزقه الصراعات الدينية والسياسية وقد سلم منها تماماً، ولن يتأتى له ذلك – من وجهة نظره – إلا عن طريق حاكم له مثل هذه السلطات.؟

هوامش الفصل الأول

(١) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون) ص: ١٥٧

(٢) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٨٦) ص: ٣٦٠.

(٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص: ٢٢٨.

(٤) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص: ٢٢٩.

(٥) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٥٩

(٦) نفس المرجع، ص: ١٦٠

(7) Dunning; Political Theories, Book II, 279.

ونقلاً عن محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)،ص: ١٤٨.

(٨) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٠.

(٩) على عبد المعطى محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامى والغربى (الإسكندرية: دار المعرفة، ١٩٩٨) ص: ١٣٢

(10) Hobes, The Leviathan, ch. XIX.

ونقلاً عن محمد على محمد، وعلى عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٢.

(11) Maxey, Political Philosophies, P: 227.

(12) Hobes, The Leviathan, ch. XV.

نقلاً عن محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

١٣- نفس المرجع، نفس الموضع

١٤- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٧٠

الفصل الثانى

الفكر السياسى عند جون لوك

الفصل الثانى

الفكر السياسى عند جون لوك

تقديم

إذا كانت الكتابات السياسية تعبر عن شخصية صاحبها، وتعكس الخبرات التى عاشها خلال فترة حياته، فانها تصبح عظيمة الشأن إذا استطاعت بالإضافة إلى علاقتها الوثيقة وتعبيرها عن وقتها أن تضيف إلى ذلك لمسة عالمية فى علاجها للمشاعر البشرية بصورة عامة، حيث أنه إذا اقتصرت هذه الكتابات على وقت محدد لا تتعداه فلن تكون إلا مجرد نشرات دعائية.

ومن ناحية أخرى فان الكتابات السياسية إذا لم تكن ذات صلة بالعصر الذى كتبت فيه، فسوف تصبح فكراً مجرداً غير عملى لا يستطيع أن يخطو إلى ما وراء محليته.

وتبعاً لذلك كله يمكن للباحث أن يقول ـ فى هذا الفصل الذى يخصصه لدراسة نشأة نظرية الفكر السياسى عند جون لوك[*] أن كتابات لوك لم يكن ليستطيع أحد أن يكتبها دون أن تكون له الخبرة العملية التى أتيحت للوك، فلولا روح الحرية لتى سيطرت عليه لما أصبحت "المقالتان" انجيل الفكر الحديث.

حالة الطبيعة والعقد

رأى لوك أن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، وأن الإنسان كل مشبعاً فى حالته الطبيعية بروح العدالة، وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الإضرار بالآخرين أو الاعتداء على حرياتهم[1].

---

[*] (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

فالإنسان كان فى حالة فطرة إذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانوناً طبيعياً سابقاً يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعاً، وفى هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحراراً متساوين.

ولابد أن نضع فى الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعنى أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، إذ أن القانون الطبيعى يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم[٢].

وقد وصف أحد الكتاب تحليل لوك هذا بقوله: "إن حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هى مجتمع سياسى بالفعل"[٣].

والأفراد وإن كانوا فى حالة مرضية فى حياة الفطرة، فقد تطلعوا إلى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمنوا تنظيم الحريات التى يتمتعون بها فى حياة الفطرة ومنعاً للاعتداءات الممكن وقوعها عليهم.

وقد سلكوا فى سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لإقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم، فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذى يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين[٤].

وهم إذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفاً فى التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبياً عن العقد، بل سيلتزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا فى هذا العقد عن كل حقوقهم[٥] لأن منها حقوقاً لا يمكن التنازل عنها أصلاً حتى لو أراد الأفراد، فهى حقوق متأصلة فى الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع، ويحدد لوك هذه

الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية ــ وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع(٦).

إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع ــ وليس إلى الحاكم ــ عن حق تنفيذ قانون الطبيعة، وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، ويظل القدر الباقى من الحقوق الطبيعية قائماً فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان.

ويقول الدكتور على عبد المعطى معقباً: "إن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو الحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره، ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون.

ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان فكرة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم، فالسيادة هنا رجعت إلى الشعب، وإلى الشعب وحده(٧).

إن المجتمع السياسى يتكون ــ كما يرى لوك ــ حينما تتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض إرادتهم، ثم يقومون بتعيين الحكومة التى يرون أنها صالحة لتولى قيادة المجتمع(٨)، وبهذا يكون الفرد قد شارك سياسياً فى إدارة شئون مجتمعه عن طريق اختيار قادة هذا المجتمع(٩).

وقد استنتج لوك عن هذا التصور:

١- أن الحاكم إذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، انفسخ العقد، وحق لكل فرد أن يعود إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد(١٠). بل يحق للشعب إبعاد هذا الحاكم وإحلال من يحل مكانه.

٢- يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فهى مصدر السلطات تشريعاً وتنفيذاً ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة فى الأغلبية.

٣- أن الحاكم يمارس مهامه طبقاً للقانون، مراعياً فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، ومقيداً بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد أطرافه[١١].

فالحاكم يجب أن يكون مختاراً من قبل الشعب، وذلك عن طريق موافقة جميع الأفراد أو عن طريق موافقة الأغلبية التى تعبر عن إرادة الشعب، و عن طريق مجلس النواب الذى يختاره الشعب ليعبر عن إرادته[١٢].

فالسيادة إذن هى سيادة الشعب، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع.

وقد آمن لوك بأن الإرادة الحقة ليست إرادة الحاكم أو الملك، إن الإرادة الحقة عنده هى الإرادة العامة، وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[١٣].

ومن ثم فأن الحاكم عند لوك لا يعلو على المساءلة، ذلك لأنه فرد من أفراد المجتمع، وصل إلى الحكم بفضل الشعب، ليتولى تحقيق الآمال التى عقدها عليه الشعب، والتى تتمثل أساساً فى حماية حقوقهم الطبيعية.

والمجتمع عند لوك كائن أخلاقى، وبعد أن يصبح الإنسان عضواً فيه تصبح عليه التزامات أخلاقية يجب أن يلتزم بها تجاه أخيه الإنسان، وأهم هذه

الالتزامات: احترام الحقوق(١٤)، كما أنه يخضع لسلطة الحكومة وذلك من أجل حماية هذه الحقوق(١٥).

المجتمع والحكومة:

يرى لوك أن العقد الاجتماعى، حينما ينهى الحالة الطبيعية، فانه فى نفس الوقت يؤدى إلى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهى الحكومة.

ويفصل لوك بين المجتمع والحكومة، فالمجتمع هو الأكثر أهمية ودواماً، وانحلال الحكومة لا يعنى إنحلال المجتمع بل العكس هو الصحيح بمعنى أنه فى حالة انفراط المجتمع تزول الحكومة وتنتهى(١٦).

وتتضح فكرة الإرادة العامة فى فكر لوك ــ أكثر ــ فى كيفية اختيار الحكومة، فقد كان لوك يؤمن بنظام الحكم الذى يقوم على أساس موافقة الشعب على تعيين الحكومة، أو على الأقل الحصول على موافقة الأغلبية، حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا فى المجتمع وله حق تعيين الحكومة وحق تغييرها(١٧).

وإذا كانت الأغلبية هى صاحبة القرار النهائى فى المجتمع، فيجب أن تحترم الأقلية قرارها حتى يمكن التوصل إلى القرارات الرشيدة التى تساهم فى تقدم المجتمع(١٨).

والحكومة عند لوك هى تلك الهيئة التى تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع، وهى التى تعمل على تحقيق الغايات التى أُقيم من أجلها هذا المجتمع، وهى حماية الحقوق الطبيعية للأفراد. كما أن الحكومة تعمل على حماية المجتمع ضد أى اعتداء خارجى، كما تعمل على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد.

من هنا يمكن القول بأن الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية، ولا يمكن إعتبارها حكومة مدنية، لأن رضى البشر بالحكومات المطلقة أمر لا يمكن فهمه. فكيف نتصور أن يريد الناس أن يضعوا أنفسهم فى وضع أسوأ مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة الأولى[١٩].

والحكومة تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا فإن من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التى تحافظ على مصالح الشعب ــ الذى اختارها ــ وما يقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الإضرار بمصالح الشعب[٢٠].

أشكال الحكومات:

يحدد لوك أشكال الحكومات وفقاً لمركز السلطة التشريعية فيها: فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية Democracy.

وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فان شكل الحكومة يكون أوليجاركيا Oligarchy.

أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا Monarchy [٢١].

ويرى لوك أن النظام الديمقراطى ليس هو النظام الوحيد الشرعى، بل يمكن أن يصبح كل من النظامين الموناركى والأوليجاركى شرعياً إذ ما أعتمد فى قيامه على موافقة الشعب أو على موافقة الأغلبية، أما إذا لم يعتمد

أى من النظامين على موافقة الشعب فانه سيفقد شرعيته حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا فى البلاد[٢٢].

ومن ثم فأن لوك لم ينكر وجود النظام الموناركى أو الأوليجاركى، ولكن كل ما أنكره هى شرعية هذين النظامين إذا لم يعتمدا على موافقة الشعب.

الفصل بين السلطات:

تأثر لوك فى نظريته هذه بالخلاف الذى كان قائماً بين الملوك من جانب، والبرلمان الإنجليزى من جانب آخر، وكان لذلك أثره، فوضع نظريته على أساس أن كل نظام صحيح يجب أن يحكمه مبدأ الفصل بين السلطات.

وأساس ذلك عند لوك أن الفرد فى حياة الفطرة كان يمتلك سلطات معينة، وحينما انتقل إلى حياة الجماعة، نزل عنها للجماعة، ومن ثم يكون للجماعة عدة سلطات:

الأولى: سلطة التشريع، وهى التى حلت محل سلطة الفرد فى حياة الفطرة، والتى كانت تتمثل فى إتخاذ الإجراءات الكفيلة لحماية نفسه وغيره من الأفراد، فأصبحت الجماعة تباشر هذه السلطة فى صورة قوانين.

والثانية: سلطة التنفيذ، ذلك أن الفرد فى حياة الفطرة كان يملك معاقبة من إقترف جرماً للقوانين الطبيعية، فأصبحت السلطة التنفيذية للجماعة هى التى تختص بمباشرة هذه السلطة، فتسهر عى تنفيذ القوانين فى الداخل والعمل على احترامها[٢٣].

والثالثة: السلطة التعاهدية أو الفيدرالية، وتختص بالمسائل الخارجية، كعقد الاتفاقيات، وإعلان الحرب وتقرير السلام[٢٤].

أما السلطة القضائية فلم يعتبرها لوك سلطة قائمة بنفسها، كما لم يعتبرها جزءاً من السلطة التنفيذية ــ التى وظيفتها تنفيذ القوانين الداخلية أو المحلية ــ بل اعتبرها جزءاً من السلطة التشريعية(٢٥).

على أن لوك لم يكتف بتقرير وجود سلطتين للشئون الداخلية، وهما التشريع والتنفيذ، بل أوجب كذلك ضرورة فصل هاتين السلطتين بعضهما عن بعض واستند فى ذلك إلى اعتبارين:

الأول عملى: يتمثل فى أن عمل السلطة التنفيذية يتطلب بقاءها بصفة دائمة ومستمرة للسهر على تنفيذ القوانين وإجبار الأفراد على احترامها، فى حين أن عمل السلطة التشريعية الذى يقتصر على إصدار القوانين لا يتطلب مثل هذا الأجراء.

والثانى نفسى: ويتمثل فى أن وضع السلطتين فى يد واحدة من شأنه أن يؤدى إلى إساءة استعمالهما(٢٦).

كما أوجب لوك أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلاً من هذه السلطات تنتمى إلى أصل مختلف(٢٧).

ومع أن لوك قد أعتبر أن السلطة التشريعية بمثابة الروح التى تمنح الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالى فهى مقدسة، ولا يجوز أن تغتصب ممن أعطيت لهم، كما أنه نادى بسيادتها على ما عداها حيث هى التى تمثل إرادة الشعب، ووضع السلطة التنفيذية فى المرتبة الثانية، إلا أنه أوجب عليها ــ التشريعية ــ الإلتزام بمبادئ معينة(٢٨) لا ينبغى لها أن تتخطاها وهى:
أولا: ان تشريع القوانين يجب أن يكون لصالح الجميع دون تعسف.

ثانياً: ضرورة تطبيق القوانين على الجميع دون تمييز، بغض النظر عن طبيعة من تطبق عليهم هذه القوانين.

ثالثاً: لا يحل للسلطة التشريعية أن تفرض ضرائب بدون موافقة الشعب لأنه صاحب السلطة فى الدولة.

رابعاً: لايحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن حق تشريع القوانين حيث أنها هى السلطة المنوطة بذلك.

فجون لوك يرى أن أهم واجبات السلطة التشريعية وضع القوانين لتى تحافظ على الحقوق الطبيعية لأعضاء المجتمع[٢٩]، لذا يجب أن تكون هذه السلطة موضع ثقة من الشعب، وذلك حتى يقبل الشعب ما تفرضه من عقوبات وما تشرعه من قوانين[٣٠].

ومع أن لوك قد اعتبر السلطة التشريعية أعلى سلطة فى الدولة — كما سبق ذكره — إلا أنه يعترف بأن السلطة التنفيذية يجوز لها أن تشترك معها فى وضع القوانين فتنفيذ كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية بالأخرى، كما جعل السلطة التنفيذية مسئولة أمام الشعب[٣١].

ولقد جعل لوك من القانون سياجاً يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة، ومنع الدولة أن تتدخل للحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى انه لا يوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة[٣٢].

وكان يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بها، فالأحكام التى لم يقرها الشعب طوعاً بإرادته ليست بقوانين بل هى طغيان محض[٣٣].

حق الثورة:

فى معرض مقاومة السلطة وشق عصا الطاعة على الحاكم، يعلن لوك أن الحاكم الديكتاتورى متمرد خارج على القانون، ومن ثم يحق للشعب أن يثور ضده، حيث أنه يستخدم القوة بلا شرعية، وفى هذه الحالة لابد وأن تقابل القوة بالقوة(٣٤).

ويجب ألا يفهم من ذلك أن لوك كان يقصد أن تكون القوة هى أساس الحكم، فهو يميز بين القيم الخلقية والقيم الغاشمة، كما فعل روسو فيما بعد(٣٥).

إلا أنه كان يؤكد أن السلطتين التشريعية والتنفيذية تفقدان السلطة الموكلة إليهما من الفرد، إذا قامتا بعمل شئ مخالف لهدف الدولة فى المحافظة على حياة المواطن وأملاكه. "لأن كل سلطة أعطيت للوصول إلى هدف تكون محددة بهذا الهدف، فإذا أهملته بوضوح أو عارضته يجب سحب الثقة منها، وإعادة السلطة إلى أصحابها، الذين يمكنهم وضعها من جديد فى يد أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم(٣٦).

وهكذا تحتفظ الجماعة دائماً بسلطة عليا Superme Power لإنقاذ نفسها من محاولات وخطط أى تكتل آخر حتى ولو كان مشرعيهم، عندما يبلغون من البلاهة أو الشر حد وضع أو تنفيذ خطط ضد حريات وممتلكات المواطن.

وليس لأى إنسان أو جماعة الحق فى تسليم الوسائل الضرورية لحياتهم إلى إرادة فردية أو سيطرة عشوائية، وعندما يحاول أى إنسان الذهاب بهم إلى حالة العبودية، فسوف يكون لهم الحق دائماً فى المحافظة على ما لا يستطيعون الاستغناء عنه. وليخلصوا أنفسهم من هؤلاء الذين

يهاجمون الحق الرئيسى والمقدس والذى لا يمكن الاستغناء عنه فى المحافظة على النفس والذى من أجله قاموا بتكوين المجتمع[٣٧].

وهناك أسباب عديدة يكون للشعب بمقتضاها الحق فى القيام بالثورة أهمها:

١- تغيير مركز السلطة التشريعية(*)، فعندما يأخذ شخص أو أكثر، على عاتقه أن يضع قوانيناً، بدون تكليف من الشعب، فأنه يسن قوانينا لا سلطة له فى سنها، ومن ثم فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها، ولذا يكون للشعب الحق فى أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقيم مشرعاً جديداً كما يتراءى له[٣٨].

٢- عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التى وكل إليها الشعب صيانتها، وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣- إذا استبدت السلطة وجنحت إلى الحكم المطلق[٣٩].

٤- إذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الاجتماع أو تغيير طريقة الانتخابات.

٥- إذا تدخلت السلطات الحاكمة فى حياة الناس وممتلكاتهم[٤٠].

فإذا كان لوك قد أعطى القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع، إلا أنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة[٤١].

وجدير بالذكر أن الثورة البرلمانية قامت فى إنجلترا حينما أراد الملك شارل الأول فرض ضرائب جديدة دون الحصول على موافقة البرلمان، كما

(*) بالتوريث مثلاً

أن الثورة الأمريكية التى قامت فيما بعد ترجع إلى نفس السبب، الأمر الذى يؤكد مدى ما للملكية من تقديس(٤٢).

وقد ظلت مبادئ لوك بالنسبة لقادة الثورة الأمريكية النبراس الذى يهتدون به، بل إن توماس جيفر سون الذى كان نصيراً للحرية مؤمناً بنظرية لوك كان يتخيل كل ذلك وهو يسوق عبارته التى أثرت عنه من أن شجرة الحرية لابد وأن تروى من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام الطغاة(٤٣).

ويرى الباحث هنا أن حق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو كانت نتيجة حتمية لعقد لوك لأن جميع أفراد المجتمع أطراف فيه بما فى ذلك الذين يتولون السلطة العامة، كما يرى أيضاً أن تحليل لوك لهذا العقد على هذه الصورة فيه تأكيد لسيادة الشعب وإعلاء لكلمته وخضوع الحكام لإرادته العامة.

تعقيب:

بعد أن عرضنا أهم الأفكار التى حاول من خلالها لوك أن يعلى من شأن الإرادة العامة، تبين لنا أن لوك من كبار الفلاسفة السياسيين الذين دعوا إلى الحرية والمساواة ولقد كانت لأفكاره آثارها الواضحة على فلاسفة السياسة الذين أتوا من بعده، فمن المسلم به أن "روح القوانين" لمونتسكييه، و "الرسائل الفلسفية" لفولتير و "العقد الاجتماعى" لروسو تحمل فى ثناياها كثيراً من آراء لوك فى السياسة والدين والتربية(٤٤).

كذلك كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية فى العصر الحديث، فقد أخذت المبادئ والمثل التى أعلنها لوك يشار إليها فى

بيانات سياسية هامة مثل إعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كما أخذت هذه المثل تتحقق منذ القرن التاسع عشر فى سياسة الدول التى سادت فيها ثقافة أوربا الغربية، وقد كانت هذه المثل تدور حول الحريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاجتماع، وأمن الملكية، ورقابة رأى عام على المؤسسات السياسية، بالإضافة إلى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسئولة أمام الناخبين.

ولكن على الرغم من انطواء نظرية لوك على كل هذه الأسس الهامة التى تعلى من شأن الإرادة العامة، إلا أن بها بعض الثغرات تتمثل فيما يلى:
١- يرى البعض أن لوك قد ميز فى حالة الطبيعة بين مرحلتين متناقضتين:
المرحلة الأولى: وهى المرحلة التى كان يسودها السلام والأمن، وهى ما تسمى باسم حالة الطبيعة State of Nature.
المرحلة الثانية: وهى التى كانت تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر، وهى ما يسميها لوك باسم حالة الحرب State of War، وهى تشبه حالة الطبيعة عند هوبز. ويرى لوك أن حالة الحرب هذه تنشأ نتيجة أن الغالبية العظمى من الناس لا يحترمون الحقوق الطبيعية للآخرين[٤٥].

ومن ثم يظهر لوك متناقضاً مع نفسه، فكيف يشير إلى أن حالة الطبيعة حالة سلام وطمأنينة ثم يعود ليقرر أنها حالة تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر.

٢- يجعل لوك موافقة جميع المواطنين شرطاً أساسياً لقيام المجتمع السياسى، ولا يقف عند هذا الحد، بل ينادى بأن كل مواطن غير ملزم بالعقد الاجتماعى مالم يوقع عليه، أى مالم يوافق عليه[٤٦].

ويبدو هنا أن الموافقة العامة أو الرضا التام شبه مستحيل، كذلك فان فى ذلك مبالغة غير معقولة، إذ أن الابن لابد أن يوافق من جديد على العقد الذى وقعه أبوه هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كيف يمكن أن يتصور عملياً أن يكون أبناء الحادية والعشرين غير ملزمين بالنظام السياسى فى بلادهم ما لم يجيزوه، ويوقعوا على الدستور القائم عليه هذا النظام.

٣- إذا كانت الموافقة شرطاً ضرورياً لتحقيق الالتزام السياسى، فلابد إذن أن ترفع سلطة الحكومة عن كل من لم يوافق على مبادئ الدستور الرئيسية. وعلى ذلك يكون من العدوان الصارخ محاسبة الشيوعيين بنصوص الدستور الأمريكى، كما يكون من التعدى السافر محاسبة الليبراليين بمقتضى الدستور الروسى. فلا سلطان على هذا الأساس للحكومة على من لايريد الالتزام بالدستور الذى تحكم بمقتضاه.

ولاشك أن هذا الوضع يؤدى فى نهاية الطريق إلى ضعف سلطة الهيئة الحاكمة بل وإلى تفكك المجتمعات السياسية فى مدى قريب أو بعيد.

ويبدو أن لوك كان يدرك سلفاً حرج هذا الموقف، فقال إن الاستقرار فى أى بلد، والتزوج طبقاً للقوانين المعمول بها فيه، دليلاً على الموافقة الضمنية على نظامه السياسى[٤٧].

ولكن هذا غير صحيح ولا يتفق مع أحكام العقل والمنطق، فقد يريد الإنسان الحياة فى بلد ولكن بغير الشروط التى يتضمنها دستور هذا البلد، فالشيوعيون فى الولايات المتحدة لا يوافقون قطعاً على دستور هذه البلاد، ولكنهم مع ذلك حريصون على الإقامة هناك.

٤- إن مبدأ الموافقة كما دعى إليه لوك يلزم الأقلية بالخضوع لرأى الأغلبية، بلا تحفظات أو شروط.

ولكن أفليس من حق الأقلية أن تقاوم الأغلبية إذا ساورها الشك فى أحكامها ونواياها؟

إننا إذا أقررنا بحق الأغلبية المطلق فى الحكم لأنتهى بنا الأمر إلى إقرار نوع من الحق المقدس للملوك، فالطغيان هو الطغيان سواء مارسه فرد أو أغلبية حاكمة.

كذلك فإن هذا التحليل يتضمن نقطة ضعف خطيرة فى نظرية لوك، فما دامت حقوق الأفراد الطبيعية ثابتة لا يمكن نزعها، فان خضوع الفرد لقرارات الأغلبية يجعل هذه الحقوق عرضة للضياع، إذ قد تنتزع الأغلبية هذه الحقوق انتزاعاً كلياً أو جزئياً، فتقضى عليها. ألم يكن يخطر ببال لوك أن الأغلبية يمكن أن تتحول إلى سلطة مستبدة؟ ثم لماذا يتنازل الفرد عن ملكه الشخصى لمجرد أن خصومه أكثر منه عدداً؟

٥- جعل لوك العقد الاجتماعى ملزمً للحكومة بقدر ما هو ملزم للأفراد، الذى يكون من حقهم، طبقاً لأحكام العقد، الثورة على الحكومة، بل وإسقاطها إذا أخلت بالتزاماتها، التى نص عليها هذا العقد، وبذلك يكون لوك قد خطا خطوات واسعة نحو تطبيق نظرية الإرادة العامة.

ولكن هذه النظرية سريعاً ما تضيق وذلك بفعل الأهمية المفتعلة التى الصقها بالملكية الخاصة حيث نادى بأن من لايملكون لا يحسبون من عداد المواطنين.

٦- يرى صاحبا المدخل، إن الإبهام يكاد يكون صبغة فلسفة لوك، كما أن نظريته فيها من روح الفردية أو الذاتية مثل ما فى نظرية هوبز، فهو يرى أن المجتمع لم ينشأ إلا لحماية الحقوق الطبيعية للفرد، وهى حقوق لم يخلقها المجتمع، بل ان المصلحة الذاتية للشخص هى التى بررت وجود المجتمع، فالنظرية على هذا الوضع نظرت إلى الفرد، وأهملت المجموع إهمالاً تاماً. ولقد جعل لوك من القانون سياجاً يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة ـ كما سبق ذكره ـ ومنع الدولة من أن تتدخل للحد من هذه الحقوق[٤٨].

٧- إن الفرد يتنازل عن حقوقه للمجتمع ـ كما يقول لوك ـ لذا يجب أن يكون للمجتمع شخصية معنوية يمكن أن تقبل هذا التنازل، فأين توجد هذه الشخصية؟

٨- نادى لوك بمبدأ فصل السلطات، ولكن مع تسليم لوك باختلاف السلطة التنفيذية عن السلطة التعاهدية والفيدرالية ورؤيته وجوب فصلهما، إلا أنه يعود فيقرر ضرورة إتحاد هاتين السلطتين، بحيث يتيسر لأصحاب التنفيذ أو أصحاب السلطة التعاهدية العمل فى اتجاهين متضادين[٤٩]. فهل أستقر على الفصل أم على الاتحاد ليخرج من هذا التناقض، ولماذا لم يقل بالتعاون ليخرج من هذا المأزق؟

٩- يقرر لوك ـ وكذلك روسو من بعده ـ فصل الدولة عن الدين، ومن ثم تقتصر سلطة الحكومة على المسائل الدنيوية، دون الاهتمام بشئون الآخرة[٥٠]، وفى نفس الوقت يقرر بأن المجتمع، كائن أخلاقى، فكيف يتحقق ذلك؟

١٠- وضع لوك قيوداً على السلطة التشريعية تتمثل فيما يلى[٥١]:

أ- أنها ليست مطلقة أو نهائية، لأن الأفراد الذين أقاموها لا يملكون السلطة المطلقة أو النهائية.

ب- ان حكمها لا يمكن أن يكون بناء على أوامر، لأن الأفراد لا يضمنوا تطبيق القوانين عن طريق قضاة عادلين.

جـ- ان نزعها للملكية لا يتم إلا بالقبول، والمراد هنا قبول الغالبية العظمى.

د- لا يمكنها أن توكل سلطتها إلى هيئة أخرى لأن المجتمع هو الذى يملك ذلك.

هـ- للمجتمع حق تغييرها إذا أخلت بالثقة التى وضعها فيها.

ويتضح من ذلك أنه على الرغم من قول لوك بأن الشعب قد وكل الهيئة التشريعية توكيلاً مؤقتاً، إلا أن الشعب لا يمكنه استرداد هذا التوكيل ما دامت الهيئة التشريعية أمينة على واجباتها.

وهذا الاعتقاد يجعل سلطة المجتمع التشريعية مقصورة على أداء عمل واحد هو تأسيس الهيئة التشريعية، ثم تشل يد المجتمع عن الحقوق التشريعية، وحتى إذا أراد المجتمع أن يسترجع سلطته التشريعية فانه لا يستطيع ذلك إلا بعد خلع الحكومة، وهذا قد لا يتفق مع روسو ــ الذى سيأتى الحديث عنه فيما بعد ــ الذى لا يضع أية قيود على سلطة الشعب الدائمة، وحقه المستمر فى حكم نفسه بنفسه.

ولكن قد يكون رأى لوك هذا راجعاً إلى تقديره للدستور الإنجليزى، لأنه يحفظ التوازن بين القوى الكبرى فى الدولة، أى بين الملك والنبلاء والشعب، وهو يؤمن بحق الملك والنبلاء والكنيسة، كما يرجع رأيه هذا أيضاً إلى رغبته فى إيجاد الاستقرار الدائم فى الدولة، ومعنى ذلك أنه يرى أن يحد من التمادى فى حق الثورة.

١١- إن لوك ليس لديه فكرة واضحة عن طبيعة السيادة أو عن محلها، فهو يتحدث مرة عن القوة العليا للشعب، أو بعبارة أخرى المجتمع، ومرة

أخرى يتحدث عن القوة العليا للمشرع، وصحيح أن المشرع قد يكون المجتمع، ولكنه قد يكون أيضاً هيئة من النواب يعينهم المجتمع.

كما أن لوك يذكر أنه "عندما تكون الهيئة التنفيذية ممثلة فى شخص واحد له نصيب فى الجهاز التشريعى أيضاً، فان هذا الشخص الواحد يمكن أن يسمى أيضاً "القوة العليا" بمعنى مقبول تماماً"(٥٢).

ولعل ذلك يدعونا أن نتساءل: أى شخص واحد يقصد لوك؟ هل هذا الشخص هو الملك... أم الشعب؟

بيد أن لوك ليس لديه أية إجابة محددة على هذا السؤال، فاهتمامه بالسيادة كان أقل منه بحقوق الفرد.

ويبدو أن لوك قد رأى أن السيطرة النهائية، أو معقد السيادة الأخير، ليس للمشرع ولا حتى للمجتمع من وراء المشرع، ولكن لنظام من القانون الطبيعى يدعم الحقوق الطبيعية.

هوامش الفصل الثانى

1- Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin 1960),P:68.

٢- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٩٢.

3- E. Barker, Social Contract (New York: Doubledey, 1922) See Introduction.

4- G. Sabine, A Theory of Political Thought (London: Jinsdale, Illinois, Dryden Poss, 1973), P:445.

5- Bertrand Russll, History of western Philosophy (London: Macmillan Co., 1954) P:654.

6- John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 (London: Longman Green Limited, 1963) P:221.

٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٦١-٢٦٣.

8- Lockw, Hume, Rousseau, Social Contract (London: Oxford University Press, 1948)PP. 61-62.

9- FrancisWilliam Coker, Reading in Politieqle Philosophy (U.S.A: Macmillan Co., 1959) P:551.

١٠- محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص:٩٨.

١١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص٢٦٤.

12- William Archibld Dunnig, Ahistory of Political Theeories from Luther to Montesquieu (New York: The Macmillan Co., 1961) P:381.

13- John Plamentaz, Man and Society, op. cit., P:220.

١٤- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص:١٧١.

15- W.T. Jones, Masters of Political Thought (Boston: Houghter Mifflin Co., 1941) P: 174.

١٦- إذا كان لوك قد أوجب الرضا والقبول من كل فرد على حده ـ كما يقول الدكتور حسن صعب ـ وذلك لأن السلطة المدنية لا يمكن ان تكون مشروعة إلا إذا كانت مستمدة من حق كل فرد فى حماية نفسه

وممتلكاته ــ إلا أنه يرى أن القرارات الهامة فى المجتمع لا يمكن أن يؤخذ فيها رأى كل فرد على حده، بل يؤخذ فيها رأى الأغلبية التى تعبر عن رأى الشعب.

راجع فى ذلك:

- Kramnick, Isaac (Editor) Essays in the History of Political Thought (New Jersey: Prentice Hall Englewood Clifs, 1969) P:221.

- حسن صعب، علم السياسة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦) ص:١١٨.

١٧- شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللى إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠) ص:٩٧.

18- W.T. Jones, Masters Political Thought, op. cit., P:175

١٩- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٦٦.

20- John Locke, Civil Government, op. cit., P:134

٢١- شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:٩٣. وكذلك ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٣٢ وما بعدها.

٢٢- وقد كانت هذه السلطة بمثابة النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا.

راجع فى ذلك:

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٥. وكذلك: عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (بدون، ١٩٨٢) ص:١١٥.

٢٣- محمد بكر حسين، النظم السياسية (الدولة والحكومة) مرجع سابق، ص:٢١٩.

٢٤- شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٥، وكذلك:

رفقى زاهر، أعلام الفلسفة لحديثة (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٧٩) ص:
٨٤ وكذلك: مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥) ص: ٦٣.

٢٥- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٧.

26- William Ebnestein, Great Political Thinkers, Tird Edition, op. cit., P:409.

27- John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 op, cit., P:130.

28- John Locke, Civil Government, op. cit P:151

29- S. Plamkrechf, The Moral and Political Philosophy of J. Locke (New York: The Macmillan Co. 1961) P:65

٣٠- حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٣٤.

٣١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

32- Locke, Hume, Rousseau, Social Contract, op. cit., P:388.

٣٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٩٩.

34- Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and end of Civil Government, op. cit., P:148.

35- Ibid., P:149

36- Ibid., P:151

37- B. Russell, History of Western Philosophy, op. cit., P:655.

٣٨- ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص، ٢٢٣.

٣٩- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق ص: ٢٦٩.

٤٠- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٣٥.

٤١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٣

٤٢- عبد الرحمن خليفة، قلات سياسية، مرجع سابق، ص:١٧٢.

٤٣- إبراهيم بيومى مدكور، يوسف كرم، دروس فى تاريخ الفلسفة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص:١٨٥.

44- C.B. Mecpherson, The Political Theory Possessive Individualism, Hobbesa to Locke (Oxford: University Press, 1962) PP: 239-241.

وكذلك:

- Richard H. Cox, Locke and Peace (Oxford: at the Clarendon Press Great Britain, 1960) P:73.

٤٥- عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص:٢٦٥.

٤٦- عبد الفتاح العدوى، المرجع لسابق، ص: ٢٦٧.

٤٧- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المخل اليع علم السياسة، مرجع سابق، ص:٩٧.

٤٨- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٢١٨.

٤٩- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:١١٦.

٥٠- بطرس غالى، محمود عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٩٨.

٥١- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، بدون) ص:٢٨.

الفصل الثالث

الفكر السياسى عند مونتسكييه

الفصل الثالث

الفكر السياسى عند مونتسكييه

كان مونتسكييه من أشد المعجبين بشخصية لوك الذى أطلق عليه اسم المعلم الأكبر للبشرية، وقد كان للصحافة الإنجليزية، وما هى عليه من قوة وحرية رأى أثرها القوى على فكر مونتسكييه، وذلك بالمقارنة بزميلتها الفرنسية وما كانت عليه من فساد وانحلال وما عانت من رقابة مفروضة عليها. إلا أنه فى نفس الوقت أدرك بثاقب فكره ما كانت عليه السياسة البريطانية من فساد فى بعض نواحيها. ولكن بالمقارنة مع ظروف الحياة الاجتماعية والسياسية لفرنسا فى تلك الآونة، كان حكمه بلا شك لصالح النظام الإنجليزى، وكان المؤلف الرئيسى لمونتسكييه والذى كان محور شهرته هو:

روح القوانين L'Espirit des Lois:

صدر هذا المؤلف فى عام ١٧٤٨، وعلى حد قول مونتسكييه فقد توافر على كتابته طوال حياته، وقد أحدث هذا المؤلف آثاراً بعيدة فى المجالات السياسية والعقلية، وكم كان مونتسكييه متفائلاً مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القرن الثامن عشر مؤمناً بقدرة الجنس البشرى على إحراز التقدم عن طريق العقل، والكتاب كما يوحى عنوانه يذهب إلى ما وراء القانون حيث يؤكد على روح القانون أكثر مما يؤكد على النص ذاته[١].

يقول مونتسكييه: "إننى ما كتبت هذا الكتاب إلا لأثبت أن روح الاعتدال يجب أن تقود المشرع، وأن الصالح السياسى وبالذات الخاص بالتقاليد يقع دائماً بين حدين"[٢].

وقد بدأ مونتسكييه أفكاره ونظريته العامة بفكرة القانون الطبيعى، فعرف القانون بأنه "العلاقة التى تحتمها طبيعة الأشياء". ومع ما فى هذا التعريف من إبهام فان الغرض منه بيان أن القانون معناه القاعدة التى تسيطر على سلوك الإنسان، والتى يجب أن تتبع، وإن كان يحدث كثيراً ألا تتبع[٣].

وما دام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة فى الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هى قانون السلام والأمن.

فبعد تحقيق حفظ البقاء كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالأخرين والتزاوج، ومن ثم ظهر القانون الطبيعى الثانى، وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية، وحينما بدأ العقل فى النضوج، ظهر على المسرح قانون طبيعى رابع، وهو قانون الرغبة العاقلة فى الحياة فى مجتمعات[٤].

إن الطبيعة كانت قبل ظهور القانون الوضعى هى التى توفر للأفراد مستوى من العدالة المجردة. ونظراً لأن القانون الطبيعى يسود فى مجتمعات متنوعة، ويعمل فى أوساط مختلفة فقد كانت له نتائج متنوعة، أيضاً ومختلفة[٥].

وقد كان جل اهتمام فلسفة القانون الطبيعى هو تقليل الاختلافات والفروق بين القوانين إلى أقل قدر ممكن والنظر إليها كشئ عرضى وليس على أنها أمور تتصل بجوهر القانون.

لهذا فإن مونتسكييه كان يقصر تصور القانون الطبيعى على حالة الطبيعة قبل قيام المجتمع، فإذا ما قام المجتمع ووحدت الحكومة كان هناك ثلاثة أنواع من القوانين.

أولها: قانون الأمم: The Law of Nations الذى ينطبق على الشعوب والدول فى حالة إختلاطها واحتكاكها ببعضها (مثل القانون الدولى).

وثانيها: القانون السياسى: Political Law الذى ينطبق على العلاقات بين الحكومة والمحكومين، وما ينتج عنها من قضايا (مثل القانون الدستورى، والإدارى).

وثالثها: القانون المدنى: Civil Law الذى ينظم علاقة المواطنين ببعضهم (مثل قانون العقود)[٦].

ومن الواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على العلاقات، وواضح أيضاً أن قانون الأمم قانون عام ينطبق على كل المجتمعات، ويؤسس المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تفعل كل خير فى حالة السلام وأقل ضرر فى حالة الحرب، فى حين أن القوانين السياسية والمتحضرة تختلف من دولة إلى أخرى، وتنتج من تفاعل العقل الإنسانى مع الظروف الخاصة بكل دولة على حده[٧].

ويقدر مونتسكييه وجهة النظر التقليدية الكلاسيكية تجاه القانون، بأنه العقل مجرداً عن الهوى أو بأنه العقل البشرى على قدر ما يتحكم ويحكم على سكان الأرض، والقوانين المدنية والسياسية لكل أمة ينبغى أن تكون حالات خاصة تستخدم العقل الإنسانى، إلا أنه يتضح أن مونتسكييه كان مهتماً بالتطبيقات الخاصة أكثر منه بالقانون بصفة عامة[٨].

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته فى دمج الاتجاه العقلى ــ الذى يدعو إلى العالمية ــ بالمنهج التاريخى ــ الذى يؤكد على الفردية ــ وذلك حين

يتطرق إلى القوانين على أنها ينبغى أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجدت من أجله، من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، إلى المهن الرئيسية التى يعمل فيها المواطنون، ودياناتهم وعقائدهم التى يؤمنون بها، وميولهم، ومقدار ثرائهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وكذلك يجب أن تعبر القوانين عن الدستور والمدى الذى يذهب إليه فى تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة(٩).

أشكال الحكومات:

تخلى مونتسكييه عن التصنيف التقليدى للحكومات ــ ديمقراطية، ارستقراطية وموناركية ــ وقسم هو الحكومات إلى: جمهورية، موناركيه، واستبدادية، إلا أن هذا التقسيم الثلاثى يصبح رباعياً عندما يقسم مونتسكييه الجمهورية إلى قسمين: ديمقراطية وأرستقراطية(١٠). وفيما يلى يمكن التعرض لكل نوع من هذه الأنواع:

١- الحكومة الجمهورية Republic:

ويرى مونتسكييه أنها هى التى يكون للشعب فيها القدرة السيادية وتنقسم إلى:

أ- الجمهورية الديمقراطية Democracy

يعرف مونتسكييه الجمهورية الديمقراطية بأنها: ذلك النظام الذى تتركز فيه السلطة فى يد الشعب بكامل فئاته، فهو الذى يقوم باختيار الحكام الذين يصبحون مجرد وكلاء أو مندوبين عنه فى حكم البلاد(١١).

ويرى مونتسكييه أن الذى يتحكم فى كيان الجمهورية الديمقراطية وفى تكوينها، هو طبيعتها التى تتمثل فى تقسيم الشعب إلى مظهرين متكاملين ومتعارضين. ففى أحد هذين المظهرين يكون الشعب حاكماً، وفى الآخر يكون محكوماً(١٢).

ويكون الشعب حاكماً بواسطة الانتخابات التى يعبر بها عن إرادته العامة. ولذلك تكون قوانين الانتخابات حجراً أساسياً فى شكل نظام الجمهورى الديمقراطى.

وقد كان مونتسكييه من أنصار توسيع القاعدة الانتخابية كى يتمكن أفراد الشعب من المشاركة فى إدارة شئون بلادهم. فيجب أن تسود الحكم الديمقراطى المساواة التامة بين جميع أفراد الشعب حتى يتمتع الشعب كله بما يتمتع به أولئك الذين اختارهم لتولى مقاليد الحكم، وتسود المجتمع روح العدالة(١٣).

وبوصفه "صاحب السيادة" يقوم الشعب بنفسه بانجاز كل المهام التى يستطيع القيام بها، ويترك تنفيذ الأمور التى لايستطيع القيام بها إلى وزراء وموظفين يقوم هو باختيارهم(١٤).

وتلعب مساحة الدولة دوراً كبيراً ــ فى عملية الحكم ــ عند مونتسكييه، فمن طبيعة الحكم الديمقراطى أن تكون مساحة أرضه صغيرة، وإلا لما استطاع الشعب القيام بالحكم.

كما أن الصالح العام الذى يضحى به باستمرار فى الجمهورية الكبيرة يكون فى جمهورية صغيرة أكثر صلابة وأسهل فى التعرف عليه وأقرب إلى الوطن. وهذه هى الشروط المفيدة للاحتفاظ بالحجر الأساسى للديمقراطية(١٥)، ويبدو هنا تأثر مونتسكييه بما كان مطبقاً فى المدن اليونانية القديمة.

أما المبدأ الذى تقوم عليه الديمقراطية والذى يقوم بتحريكها فهو فى الواقع القوة الخلقية أو الفضيلة Virtue، والمقصود هنا الفضيلة السياسية التى تتطلب من الإنسان التضحية المستمرة بنفسه وبأنانيته وفوضويته ورغباته وكل ما يميل إليه فى سبيل الدولة والصالح العام(١٦).

وبما أن الدولة لا يمكنها الاستغناء عن الفضيلة، لذا يجب على الحكومة الديمقراطية العناية بالتربية حتى يمكن تعليم الأطفال حب القانون

والوطن مما يجعلهم يفضلون الصالح العام على مصلحتهم الشخصية. ويجب على الإنسان أن يحب الحكومة لكى يعمل على بقائها.

ويجب على القوانين أن تحرم البذخ والترف بما فى ذلك توزيع الملكية فالترف يقود الإنسان إلى السعى لتحقيق رغبات لا حد لها. وينحرف بل ينحدر نظام الحكم إذا إنتفت روح المساواة كلية أو حتى إذا ما بولغ فيها، وبالتالى تفقد الفضيلة قيمتها.

ويحدث ذلك عندما لا يتحمل الإنسان أى إنسان آخر يعلوه، وعندما يرغب الإنسان فى المساواة مع الآخرين الذين قد اختارهم ليكونوا أعلى منه وليحكموه، عندئذ لا يتحمل الشعب السلطة التى وضعها بنفسه فوق نفسه. وفى مثل هذه الحالة يظهر حاكم فردى ويفقد الشعب كل شئ وخصوصاً حريته، ولا يستطيع الاحتفاظ بأى مساواة وتعم الفوضى(١٧).

ب- الجمهورية الأرستقراطية Aristocracy:

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها فى يد جماعة من أفراد الشعب هم الأشراف أو النبلاء، وكلما كان عدد هذه الجماعة كبيراً، كلما كانت الحكومة أقرب إلى الديمقراطية وبالتالى كانت أكمل(١٨).

فالأرستقراطية عند مونتسكيه نوع محدود ومركز يتناول فيه السلطة أشخاص بحكم مولدهم وتربيتهم.

أما مبدأ الأرستقراطية فهو ليس الفضيلة، فهناك حيث تتفاوت الملكية الفردية تفاوتاً كبيراً، تنعدم الفضيلة، ولذلك يجب على القوانين أن تنادى بروح الاعتدال ــ هذه الروح التى يجب أن تسود فى الطبقة الحاكمة ــ طبقة الأمراء ــ حتى تحد من سلطان هذه الطبقة(١٩).

هذان هما النوعان اللذان تنقسم إليهما الحكومة الجمهورية عند مونتسكيه، ومن الجدير بالذكر أن مونتسكيه لم يناد بإقامة الحكومة

الجمهورية لأن الحكم الجمهورى فى رأيه حكم مضى عهده حيث أنه لا يصلح إلا فى الدويلات الصغيرة مثل الدويلات اليونانية والرومانية القديمة، ولأن الدول فى عصره اتسعت وزاد حجمها ومن هنا يصعب إقامة مثل هذه الحكومة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد رأى مونتسكيه أن الجمهورية الديمقراطية تقوم على مبدأ الفضيلة، والناس فى عصره تتكالب إلى طلب الرفاهية مما أدى إلى القضاء على الفضيلة[٢٠].

٢- الحكومة المونارکية أو الملكية Monarchy:

وهذه الحكومة التى تكون السلطة فيها لفرد واحد ولكنه يحكم بقوانين ثابتة ومقامة، وهى عين أسس المملكة، قوانين أساسية يكون ثباتها عقبة أمام إرادة الملك المؤقتة وذات النزوات[٢١].

ويرى مونتسكيه أنه فى ظل نظام الحكم الملكى توجد جماعات ولكل جماعة فضائلها وشرفها وروحها الخاصة، وكل من هذه الجماعات تسمو بنفسها على الأخرى أو تنافسها، ومن هنا تولد الامتيازات التى ينفرد بها فريق دون فريق فكل من هذه الجماعات تعمل من أجل الحفاظ على بقائها والدفاع عن امتيازاتها.

من شأن هذا الإتجاه أن يحد من السيادة فى جميع وجوهها ويجعل من الملكية المطلقة – فى أصلها – ملكية مختلطة تضم إلى جانب الملك طبقة النبلاء التى بغيرها تتحول الملكية إلى استبداد، وطبقة رجال الدين التى لا تلتقى فى مصالحها مع الجمهورية ولكن مع الملكية، والمجالس النيابية التى تسهر على رعاية القوانين الأساسية، أضف إلى ذلك المدن بامتيازتها المتباينة والجماعات والهيئات بما تتضمنه من أوجه اختلاف فيما بينها[٢٢].

وتعمل هذه المؤسسات جميعاً كوسيط Pouvoirs Intermediaires فتقوم بتوصيل أوامر الملك إلى الشعب، والحد من قوة إندفاع هذه السلطة.

وبقاء الملكية رهين ببقاء هؤلاء الوسطاء، وهذه الامتيازات المختلفة لأنها تقوم على التوفيق بين هذه المصالح المتعارضة المتضاربة وخضوع الحاكم المطلق لقوانينها الأساسية، أما إذا ألغيت هذه الامتيازات آلت الملكية إلى دولة شعبية أو إستبدادية(٢٣).

والفضيلة السياسية التى يرتكز عليه النظام الملكى والتى تزيد من قوة القوانين هى الشرف أو المركز الاجتماعي لكل شخص ولكل طبقة(٢٤).

ومن هنا يتضح أن المقصود من الشرف ليس هو القيمة الأخلاقية العامة ولكن معنى خاص أقرب إلى شئ شريف منه إلى الشرف نفسه، وهى الرغبة فى الحصول على وسامات وتشريفات.

ولكن هذه الحكومة التى ترتبط بمثل هذا المبدأ الحساس سرعان ما تكون معرضة لخطر الانحراف عندما تسلب سلطات الوساطة من واجباتها بحيث لا يستطيعون الوقوف أمام السلطة المطلقة للملك، عندئذ تنقلب الملكية إلى حكم فردى.

فالملكية تذهب وتتلاشى عندما يعتدى الملك على امتيازات الهيئات، وامتيازات المدن "فيرد كل شئ إلى نفسه، يرد الدولة إلى عاصمته، ويرد العاصمة إلى بلاطه، ويرد البلاد إلى شخصه(٢٥).

ويبدو أن مونتسكييه كان يقصد بذلك لويس الرابع عشر وما جمعه بين يديه من تركيز هائل للسلطات.

٣- الحكوم الاستبدادية Despotism

وهى الحكومة التى تعتمد على شخص واحد دون قواعد أو قوانين، وهذا الشخص يعتمد فى إدارته للدولة على إرادته الخاصة[٢٦].

ويرى مونتسكييه أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف Fear حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتنكيل واستخدام القوة والعنف والإرهاب ضد كل من يبدى رأياً، أو يبتكر عملاً، أو يتفوه بقول، وبديهى أن الحاكم هنا يخاف الجماهير، كما تخاف الجماهير الحاكم[٢٧].

إن النظام الاستبدادى يهدف فقط إلى السيطرة على مقدرات الدولة وليس إلى تحقيق الخير للأفراد، وهو فى ذلك لا يشعر بما تعانيه الرعية من ظلم وآلام، كما أن القرارات لتى تصدر عن الحاكم تتسم بأنها غير مبنية على أساس سليم، حيث أنها قرارات حماسية تصدر عن إنفعالات جامحة وليس عن ترو وحسن إدراك لحالة الشعب ومطالبه[٢٨].

ففى الوقت الذى كان النظام المونارکى يوفر الحماية للنبلاء والأشراف ورجال الدين فان النظام الاستبدادى لا يوفر الحماية لأحد إنطلاقاً من أن الكل متساوون والكل يخضعون خضوعاً تاماً للحاكم.

إلا أن هذه المساواة التى تسود بين الشعب فى ظل النظام الاستبدادى يختلف مفهومها عن مفهوم المساواة فى ظل النظام الديمقراطى، فالنظام الديمقراطى ينظر إلى الناس على أنهم متساوون من حيث هم أفراد ينتمون إلى شعب واحد، فيهم ومن أجلهم قامت الدولة، والشعب هو الحاكم والرعية فى نفس الوقت.

أما المساواة فى النظام الاستبدادى فتعنى تساوى الجميع من حيث أنهم لا يعنون شيئاً، فالجميع تافهون لا يساوون شيئاً، وهم يتساوون فى العبودية والخضوع لإرادة الحاكم المستبد، وليس لهم أى إرادة فى حكم البلاد.

إن مونتسكييه قد أقام تقسيمه لأشكال الحكومات على أساس الطبيعة Nature ــ أى طبيعة النظام ــ من جهة، وعلى أساس المبدأ Principle من جهة أخرى.

فمن حيث طبيعة النظام فقد لاحظ مونتسكييه أن عنصر السيادة فى النظام الجمهورى أما أن يتمثل فى الشعب كله أو فى جزء منه، أما النظام الموناركى فأنه يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون. أما الحكم الاستبدادى فهو يقوم على حكم فرد واحد لا يلتزم ولا يحكم بالقانون.

أما من حيث المبدأ المسيطر فى كل شكل من أشكال الحكومات، فيذكر مونسكييه أن النوع الديمقراطى مبدؤه الفضيلة، والأرستقراطى مبدؤه الاعتدال، والموناركى مبدؤه الشرف، والاستبدادى مبدؤه الخوف(٢٩).

كذلك يرى مونتسكيه أن القوانين والتشريعات تختلف من شكل إلى آخر فالقوانين فى الديمقراطيات يجب أن تتجه إلى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة. وفى الأرستقراطيات يجب أن تتجه القوانين نحو الحد من إتجاه الطبقة الأرستقراطية نحو الثراء والغنى على حساب المحكومين. وفى الموناركيات يجب أن تتجه القوانين نحو حماية وتمجيد سمات النبالة Nobility. أما الحاكم المستبد فلا يستند إلى قانون ولا يرتبط بأى تشريع(٣٠).

ومن ناحية حجم الدولة يرى مونتسكييه أن كل نوع من أنواع هذه الحكومات يكون ملائماً لحجم خاص من أحجام الدول، فالحكومة الجمهورية ـ ديمقراطية وأرستقراطية ـ تلائم شعباً محدود لعدد، والحكومة الملكية تلائم شعباً متوسطاً، أما الاستبدادية فأنها تناسب شعباً كبير العدد(٣١).

ولكن ما هو نظام الحكم الأمثل عند مونسكييه؟

إن مونتسكييه لا يرى فى الديمقراطية المحضة نظاماً يطفئ ظمأه ويحقق حلمه، ذلك لأنها قد تنزلق إلى الاستبداد حينما تستبد الأغلبية بآرائها، لذا يتجه صاحب "روح القوانين" إلى الأرستقراطية ليرى فيها نظاماً معتدلاً ينشد فيه غايته، إلا أن كراهيته للأستبداد جعلته يرى أن فى الأرستقراطية ما يجعلها تنزلق هى الأخرى إلى الأستبداد إذا ما حاول الملك القضاء على القوانين التى يحكم بمقتضاها، وإذا ما حاول أن يقضى على الهيئات التى تعاونه فى حكم البلاد من نبلاء ورجال دين.

لقد وجد مونتسكييه ضالته فى الحكومة المختلطة، فى حكومة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، فى حكومة تتجمع فيها كل القوى لتقف بالمرصاد لذلك الفناء الذى يهدد الدول على الدوام ألا وهو الاستبداد.

انها الملكية الأرستقراطية المحاطة ببعض النظم الديمقراطية، فالملكية نظام ممتاز إذا ما تضمن هيئات تتوسط بين الملك والشعب مثل هيئات النبلاء ورجال الدين، والهيئة التى تعمل على حماية القوانين، وهى هيئة مقيدة لملك وحامية للشعب، تتمتع بالذاتية والإستقلال وعدم القابلية للعزل. ثم يأتى الشعب ـ بعد هذه الهيئات ـ ليشارك فى إدارة الشئون العامة، عن طريق ممثلين ينوبون هنه فى حكم البلاد(٣٢).

ذلك هو كيان الحكومة التى ينشدها مونتسكييه: ملك، ثم هيئات من أشراف ونبلاء ورجال دين من ناحية، وهيئة أمينة على القانون من ناحية أخرى ليقفوا جميعاً بينه وبين الشعب، ذلك الشعب الذى يختار ممثلين له فى إدارة شئون بلاده.

فالشعب ــ كما يقول مونتسكييه ــ يمكن أن تتاح له الفرصة أن يشارك مشاركة فعالة إذا كانت تتولى عملية الحكم فيه حكومة معتدلة، تحكم وفق قوانين ودساتير معينة، كما يمكن للشعب أن يشارك فى إدارة شئون بلاده إذا ما سادت فى المجتمع قيم المساواة والعدل والحرية(٣٣).

الحرية وفصل السلطات:

إن نظرية مونتسكييه عن الحرية هى أعظم نتاجاته، وأكثر أفكاره خصوبة وثراء، ومن ثم فقد إحتلت مكانة سامية فى نسقه السياسى والفلسفى(٣٤).

ولعل السبب فى ذلك هو ما كانت تعانيه فرنسا فى هذا الوقت من الخضوع تحت نير الحكم الاستبدادى المطلق، فكان مونتسكييه يريد أن يخلص بلاده من هذا الاستبداد الذى كان يعتبره مرض النظم السياسية الذى يهددها بالفناء.

وقد رأى مونسكييه أن الحريات السياسية توجد فى الحكومات المعتدلة إلا أن ذلك ليس بالقاعدة العامة، فقد لا توجد هذه الحريات فى بعض الحكومات المعتدلة. ويقترب من الحكومة المعتدلة كل نظم الحكم ما عدا الحكم الفردىالمبنى على القوة، ومع ذلك فقليل من الحكومات يصل إلى درجة الحكومات المعتدلة(٣٥).

ويتساءل مونتسكييه عن مفهوم الحرية السياسية لأن كلمة الحرية تحتوى على معان كثيرة فقد أطلق كل فرد على نظام الحكم الذى يتفق وعاداته وميوله لفظ حرية. وليست الحرية السياسية أن يفعل الإنسان ما يريد ولكن أن يستطيع الفرد أن يفعل ما يريد فى حدود ما تسمح به القوانين، ولا يجبر على فعل مالا يرغب وما هو ممنوع[٣٦].

فالحرية عند مونتسكييه مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعنى حرية الشعب. ولأن الحرية هى الحق فى أن يفعل الإنسان كل شئ فى حدود ما تسمح به القوانين، فأنه إذا ما استطاع أى مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين فأنه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية. ولكى يحصل الإنسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلاً خاصاً لا يخاف فى ظله المواطن الحر[٣٧].

ولكن كيف يمكن المحافظة على هذه الحرية؟ إن السبيل الوحيد الذى يضمن المحافظة على الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات.

وقد كان مونتسكييه متأثراً فى ذلك بالفكر والواقع الإنجليزى، فلقد ميز لوك – كما سبق الذكر – بين السلطات، وجاء مونتسكييه فخرج فكرة لوك عن التمييز بين السلطات تخريجاً جديداً، جاعلاً منها مبدأ من مبادئ المذهب الحر، ثم أخذ يستعين بالنظام البرلمانى الإنجليزى، كما كان قائماً فى زمنه كنظام مثالى فى نظره لأنه نظام مختلط، قوامه ملك وهيئات تتوسط بينه وبين الشعب، وبرلمان يتولى التشريع، بينما يتولى الملك التنفيذ[٣٨].

ومونتسكييه إذ يطيل فى كتاب "روح القوانين" الكلام عن ذلك النظام الإنجليزى يريد أن يجعل منه مثالاً لحكومته المختلطة التى لا تدع مجالاً للأستبداد، ويأمن فى ظلها المواطن على حريته بفضل فصلها بين السلطات.

ولقد أكد مونتسكيه على فكرة الفصل هذه اقتناعاً منه بأنه ما من فرد يتمتع بسلطة الإويميل إلى التعسف فى استعمالها، وهو بلاشك مستمر فى تعسفه مصر عليه حتى يصدم بمن يوقفه، ولا يوقف السلطة إلا السلطة ولا سبيل لوقف السلطة بالسلطة إذا تولى مباشرة السلطات الثلاث ـــ تشريع القوانين، وتنفيذها، الفصل فى منازعات الأفراد ـــ رجل واحد أو هيئة واحدة سواء أكانت من النبلاء أو من لشعب. وأنه لا حرية فى ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية فى شخص واحد أو فى هيئة واحدة، ذلك لأن هذا الوضع يمكن ذلك الفرد أو تلك الهيئة من تشريع قوانين جائزة وتنفيذها بطرق جائرة أيضاً.

كذلك لا حرية البتة إذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك لأن اجتماعها مع التشريع لشخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة على حياة المواطنين وحرياتهم تحكمية لأن القاضى سيصبح فى هذه الحالة مشرعً أيضاً.

وإذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية استطاع أن يكون له جبروت مطلق. أما إذا اجتمعت السلطات الثلاث لشخص واحد أو لهيئة واحدة، فتلك هى مأساة الحرية وطامتها الكبرى[٣٩].

هكذا فقد ميز مونتسكيه بين ثلاث سلطات تقوم فى الدولة هى:

١- السلطة التشريعية Legislative Power: وهى التى تصدر القواعد لعامة التى تحدد سلوك الأفراد فى المجتمع، هذه القواعد التى تتمثل فى شكل نصوص عامة أو قوانين تسرى على كافة المواطنين.

٢- السلطة التنفيذية Executive Power: وهى التى تقوم بتنفيذ القوانين، تنفيذاً يومياً، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه، وحمايته من الاعتداء الخارجى، وتنشر الأمن والطمأنينة لكل المقيمين فيه.

٣- السلطة القضائية Judjial Power: وهى التى تقوم بالفصل فى الخصومات التى يمكن أن تنشأ بين الأفراد، وتعاقب على الجرائم التى يمكن أن يرتكبوها[٤٠].

وعلى الرغم من أن مونتسكييه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة، فأنه يظل صاحب الفضل الأول فى نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وأصالة.

فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن إدراك سليم لمكانة القضاء فى التأكيد على الحريات العامة وحمايتها.

وجعل السلطة الاتحادية عند لوك جزءاً من السلطة التنفيذية — وليست سلطة مستقلة — وقد وفق فى ذلك كل التوفيق. فالعلاقات الدولية — وكل ما يتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الأجنبية — هو فى الحقيقة نشاط أصيل فى السلطة التنفيذية، هذه السلطة المكلفة بحكم طبيعتها بالسهر على الأمن الداخلى، والأمن الخارجى للدولة.

كذلك فان ثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغى عدم إغفالها، وهى أن مونتسكييه لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث.

لقد كانت نظريته فى الفصل بين السلطات مكونة من شقين:

- الشق الأول: أنه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فوضع كل منها فى يد مستقلة. فالتمييز أو الفصل، بين السلطات هو تمييز موضوعى، وعضوى فى نفس الوقت.

فكل سلطة لها نشاطها الخاص، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لا يقوم على الهيئات الأخرى.

* **الشق الثانى:** أن هذا الفصل بين السلطات يجب أن يكون محققاً للغاية التى قام من أجلها، وهذه الغاية تتمثل فى عبارة مونتسكييه: "يجب أن توقف السلطة السلطة"(٤١).

ولكى تتحقق هذه الغاية يجب أن تنظم السلطات لثلاث بشكل يجعل كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى إلى حد كبير، بحيث تستطيع أن تقف فى وجهها إذا استبدت وطغت.

فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الأعتراض على القوانين التى تتعارض مع مصلحة المجتمع. والسلطة القضائية يجب أن تكون لها — هى أيضاً — القدرة على الوقوف فى وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة لقانون.

وتحقيق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصل تاماً. فخير وسيلة لأن توقف السطة السلطة أن يكون لكل منها "القدرة على المنع" Faculter d'empecher أى القدرة على منع السلطات الأخرى من المضى فى طغيانها، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك حد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث(٤٢).

ومن ثم فان ذلك يعنى الإشارة إلى تنسيق الجهود والتعاون مما يؤكد أن الفصل بين السلطات ليس جامداً أو مطلقاً وإنما هو فصل مرن(٤٣).

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعاون فى صالح السلطة التشريعية، حيث يجب أن تشارك السلطة التشريعية السلطة التنفيذية فى حكم البلاد، وهذا يحول الحكم من حكم فردى إلى حكم شعبى، كما أن هذا من شأنه أن يجعل الشعب هو الحاكم وليس الملك(٤٤).

تعقيب:

مما سبق يتضح أنه كان للتشكيلة الفريدة فى فكر مونتسكيه والمكونة من التاريخ والعقل والدراية التامة بالماضى والاهتمام بالمستقبل والملاحظة الموضوعية والرغبة فى الإصلاح أثرها فى أن جعلت منه واحداً من أكثر المفكرين السياسيين البارزين فى العصر الحديث.

وكان مبدأ فصل السلطات من أهم ما جاء به مونتسكييه من فكر، فلم يقتصر أثر هذا المبدأ على الصعيد المحلى بل أنه صار معتقداً عالمياً فالمادة السادسة عشرة من اعلان حقوق الانسان تقضى بأن "كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات، ليس له دستور"(٤٥).

كذلك كان لفكرة مونتسكييه عن الحرية ولأسلوبه فى حمياتها أثر كبير فى نفوس رجال ثورة ١٧٨٩ الفرنسية مما كان له صداه فى وثائق هذه الثورة ودساتيرها، وكان له أثره أيضاً فى دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل(٤٦).

ولكن على الرغم مما خلفه مونتسكييه من شهرة عالمية وأثر على الثورتين الأمريكية والفرنسية، إلا أن الباحث من الممكن أن يسجل عليه بعض الملاحظات:

١- رأى بعض المفكرين أن فكرة الفصل بين السلطات بالشكل الذى تصوره زعماء الثورتين غير ممكنة التحقيق عملياً، بل انها ضارة فى نفس الوقت، إذ تؤدى إلى قلقلة مستمرة فى عملية الحكم(٤٧).

كذلك تعرض مبدأ فصل السلطات للنقد على أساس أنه يؤدى إلى ضعف الحكومة وتعطيلها، كما أنه يؤدى إلى الانتقاص من سيادة الشعب الممثلة فى المجلس التشريعى المنتخب.

هذا فضلاً عن أن مبدأ فصل السلطات يكتفى بالتركيز على عدم السماح لأى من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدود اختصاصها دون أن يحدد مجال عمل كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلاً، ولذلك فهو غير عملى ولا يطابق الواقع، فالقول مثلاً بأن الهيئة القضائية مستقلة تماماً عن السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد وأن ينتهى آخر الأمر إلى هذه السلطة.

كذلك فان مونتسكيو لم يؤسس هذا المبدأ على أساس من المنطق، وانما اقامة على أساس ما لاحظه فى انجلترا، فهو يقرر أن كفالة الحريات وصيانتها فى انجلترا يرجع إلى أن سلطات الدولة هناك موزعة بين عددهيئات بشكل لا يمكن لاحداها أن تطغى على حريات الأفراد، وذلك على عكس الحال فى البلاد التى تتجمع فيها سلطات الدولة فى يد واحدة(*).

(*) هناك رأى سائد بين علماء السياسة مفاده أن مونتسكيو أخطأ فى فهمه للأوضاع الانجليزية، أو على الأقل بالغ فيها، إذ أن الواقع يقرر أن الدستور الانجليزى لم يأخذ بمبدأ فصل السلطات فى ذلك العهد البعيد.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على إبراهيم السيد، جـ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص:٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص٢٢١.

ولعل هذا السبب هو الذى جعل روسو يوجه إليه بعض الانتقادات — رغم اعجابه الشديد به — هذه الانتقادات مفادها أن مونتسكيه لم يعالج العلم السياسى بشكل متكامل لأنه اقتصر على ملاحظة القانون الوضعى كما هو مطبق فى بعض الأنظمة كما جعله يتوقف فى منتصف الطريق، ولا يصل إلى المبادئ التى تؤدى إلى بناء الدولة بصورة مثالية.

ففى الوقت الذى كان مونتسكيه يعتبر أن ما كتبه ولاحظه، انطلاقاً من الواقع المطبق، هو الغاية رأى روسو أن فى ذلك مصدر قصورعن بلوغ الهدف لأنه يعتبر أن ما يجب أن يعالج هو ما يجب أن يطبق وليس ما هو مطبق فعلاً(*).

وهكذا يبدو الاختلاف وكأنه بين أفكار ونظريات مثالية يؤمن بها روسو وبين أخرى واقعية وتجريبية أخذ بها مونتسكيه[٤٨].

ومن هنا فقد انتقد روس مبدأ فصل السلطات — كما سيأتى فيما بعد — على أساس رأيه فى الارادة العامة وأنها غير قابلة للتجزئة، ومن ثم فلا يمكن تصور توزيعها بين هيئات مختلفة، فالسيادة عند روسو تتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يباشرها الشعب وحده.

وقد كان من نتيجة هذا الهجوم على مبدأ فصل السلطات وفشل محاولات تطبيقه عملياً أن نبذته معظم الدساتير الحديثة، وصار الاتجاه العام فى الوقت الحاضر إل تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهاز التشريعى والأجهزة الشعبية الأخرى، واتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء[٤٩].

(*) مع أن الباحث قد يختلف مع روسو هنا فى ان ما هو مطبق أيضاً لا مانع من اصلاحه.

فمبدأ فصل السلطات إذن يعتبر مبدأ وهمياً غير مستطاع التحقيق، لأنه من غير المستطاع أن تباشر هيات مستقلة بعضها عن بعض خصائص السيادة الثلاث، لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسم البشرى متصلة ببعضها اتصالاً طبيعياً، فكما أن سير الآلة يقتضى محركاً واحداً، كذلك فإن وظائف الدولة المختلفة تحتاج إلى قيادة واحدة مركزة، فلا يمكن فصلها واسنادها إلى هيئات مختلفة مستقلة حتى لا يقضى هذا الفصل على وحدة الدولة،ويؤدى إلى تعطيل أعمالها ويعرضها للخطر خصوصاً فى أوقات الأزمات التى تحتاج إلى تجميع القوى وابقاء الانسجام فى الأعمال حتى يمكن التغلب على الأزمات.

٢- رأى مونتسكيه ان القوانين يجب أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجد من أجله من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، وللمهن وللديانات والعقائد والميول ومقادير الثراء والعادات والتقاليد(٥٠).

ويتساءل الباحث هنا هل ينبغى على القوانين أن تكون عامة أم من الممكن أن تبيح أفعالاً معينة لمهن معينة دون أخرى؟ وكذلك للديانات — فى البلاد ذات الديانات المتعددة — هل ستكون القوانين نسبية؟ وهل يخضع وضع القوانين للأهواء والميول ونسب الثراء والعادات والتقاليد؟

٣- ان مونتسكييه لم يلتزم بأساس واحد لتقسيم الحكومات، فهو يميز بين الحكومات على اساس العدد تارة، وعلى أساس الحكم تارة أخرى، بالإضافة إلى أن الأنواع التى ذكرها أنواع قديمة قدم التفكير السياسى ذاته(٥١).

كذلك فإن مونتسكييه يربط بين حجم الدولة وشكل الحكومة، فلقد رأى أن الحكومة الديمقراطية يناسبها مقاطعات صغيرة، أو يوافقها حجماً أقل، وأن الحكومة الأرستقراطية يناسبها اتساعاً معتدلاً أو حجماً أكبر، وكذلك

الملكية، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجماً ضخماً ومقاطعات أكبر وأعظم، ويستتبع ذلك أن أى تغير فى حجم الدولة لابد وأن يتبعه تغير فى شكل الحكومة ذاتها، وطبقاً لهذه القاعدة تحظى الديمقراطية بدوام أقل.

ومعنى هذا أن الحكومات الديمقراطية لا تلبث أن تتحول إلى حكومات أرستقراطية فملكية فاستبدادية طبقاً للاتساع التدريجى فى مساحات الأراضى والمقاطعات، وبالطبع فإن هذا يضير بالديمقراطية ويضير الملكية إلى حد ما ويكون فرصة سانحة للحكومات الاستبدادية ويفيد الطغاة المستبدون أكثر من غيرهم.

٤- دعا مونتسكيه إلى توسيع القاعدة الانتخابية، ولكنه لم يقر صفة الناخب لأولئك الذين وصلوا إلى حد أدنى من الفقر، حيث أنهم يكونون مسلوبى الارادة.

كذلك مما يؤخذ على مونتسكيه أنه قصر اتصالاته ــ خلال اقامته فى انجلترا ــ على الطبقات الراقية والعلماء فقطــ، ولم يبذل أى جهد لدراسة الطبقات الفقيرة، لذلك فإن انعكاساته عنها لم تكن تحمل أى رد فعل عن الأحياء البسيطة الفقيرة.

٥- تأثر مونتسكيه ــ وكذلك روسو من بعده ــ بما كان فى اليونان من اعلاء لفكرة الارادة العامة، الممثلة فى الديمقراطية المباشرة، وقد سبق نقد اليونان فى قولهم بالديمقراطية وتقسيمهم الشعب إلى ثلاث طوائف، وما يجره ذلك التقسيم من اعاقة لنظرية الإرادة العامة.

٦- عندما تحدث مونتسكيه عن الدين، قرر أن ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، واعتبر الدين المسيحى أحسن وأعمق الأديان، الا انه رأى ان هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك

لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبولة لديه، وعلى هذا قرر أن الدين الاسلامى يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحى، وأن الدين المسيحى يناسب نوعين فقط من الحكومات الكاثوليكية تناسب الملكيات والبوتستانتية تناسب الجمهوريات(٥٢).

ولكن إذا كان من المقبول أن يقرر مونتسكييه أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، فإنه من غير المقبول أن يتحدث عن الأديان السماوية بهذه الطريقة.

فمن أن يأتى مونتسكييه بالقول أن المسيحية أحسن وأعمق الأديان؟ وإذا كانت فعلاً كما يقول فكيف عاد مرة أخرى وقرر انها لا تناسب كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وهل هناك ديانة سماوية لا تلائم كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وكيف يمكن القول بأن الحالات الخاصة بكل مجتمع هى التى تحدد سمات الدين المقبولة لديه؟

ثم أنه على أى أساس حكم مونتسكييه على الدين الإسلامى أنه يوافق الحكومات الاستبدادية؟ هل درس مونتسكييه الدين الاسلامى دراسة متعمقة وخرج بهذه النتيجة؟ وهل ناك دين سماوى ــ حتى ولو لم يكن الاسلام ــ يقر الاستبداد أو يوافقه؟

ان عدم معرفة مونتسكييه بالدين الاسلامى جعلته يجهل أن هذا الدين قد نادى بمبادئ أساسية عظيمة، تصلح لنظام الحكم فى كل زمان ومكان، وتتمثل هذه المبادئ فى البيعة والشورى والعدل والمساواة والحرية والمسئولية.

من هنا يرى الباحث أو مونتسكييه كان أبعد كثيرا من أن يخوض فى مثل هذه المسائل.

هوامش الفصل الثالث

١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٢.

2- Montesquieu. The Spirit of Laws, Tranlated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co., m 1949) P : 2.

٣- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ١٤٦.

4- Maxey, Political Philosphies, P:309.

نقلاً عن: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٧٧.

٥- مونتسكييه، روح القوانين ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣) ص: ٢٢١.

٦- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص: ٣٧٤.

٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٧٨-٢٧٩.

٨- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد، (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ٣٦٢.

٩- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، المرجع السابق، ص: ٣٦٣، وكذلك: عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص:٣٨٥.

١٠- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٢.

11- F.J.C. Hearnshaw, The Sociql Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason (New York, Barnes & Noble Inc., 1931) P: 123.

١٢- مونتسكييه، روح القوانين مرجع سابق، ص:٢٢٣.

13- F.J.C. hearnshas, The Social & Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason, op. cit. P: 131.

14- C.P. Courtney, Montesquieu and Burke, op. cit., P:163.

١٥- مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٥.

١٦- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٤.

17- Vedel, Manuel élémentaire de Dr. Constitutionnel, op. cit., P:16.

١٨- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٦.

١٩- ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٢٣٥.

وكذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٦ (القاهرة: دار المعارف،١٩٧٩) ص:١٩٧.

20- Louis Althusser, Politics, & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, Translated from the French by: Brewester, N.L.B. (New York: Harcourt Bruce, Iovanich Inc., 1972) PP: 63-65.

٢١- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٧.

22- C.P., Courtney, Montesquieu, op. cit., P:167.

٢٣- مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص:٢٢٥.

24- Louis Althusser, Politics & Histofy Montesquieu, Rouseau, Hegel & Marx, op.cit., P:66.

25- Vede;, Manuel, op. cit., P:19.

٢٦- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

٢٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٨١.

28- Louis Althusser, Poitics & History Montsquieu, Rouseau, Hegel & Marx, op. cit., p: 69.

٢٩- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.

٣٠- المرجع السابق، ص:٢٨١-٢٨٢.

٣١- مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص:٢٣٠.

٣٢- محمد طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩١-٢٩٢.

٣٣- المرجع السابق، ص:٢٩٣.

٣٤- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٤.

٣٥- إبراهيم دسوقى، أباظة، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص٢٣٧.

36- Montesquieu, The Spirit of Laws, op. cit., P:214

37- Ibid., P:221.

٣٨- طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٤.

٣٩- طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٥ وكذلك إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٣٨.

٤٠- مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص:٨٠.

٤١- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٩١.

٤٢- مارسيل بريلو، المرجع السابق، ص: ٢٩٣.

43- Houriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Montchestien (Paris: Sirey, 1970) P:240.

44- Louis Althusser, Politics & History Montsquieu, Rousesau, Hegel & Marx, op. cit, P:88

٤٥- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣١١.

٤٦- طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٦

٤٧- عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية

(الإسكندرية: منشأة المعارف ١٩٧٤ ص:٨٥.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على إبراهيم السيد، جـ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظمم السياسية، مرجع سابق، ص:٢٢١

٤٨- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص:٢٤٣.

٤٩- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

٥٠- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.

٥١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.

٥٢- على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص:٢٨٤.

٥٣- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٩١-٢٩٢.

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند جان جاك روسو

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند جان جاك روسو

تمهيد

لقد كانت الأفكار التى أطلقها روسو(*) ذروة الدعوة التحررية التى بدأها اسلافه من المفكرين من أمثال اسبينوزا ولوك مونتسكييه.

وقد جاء مؤلفه العقد الاجتماعى Social Contract عام ١٧٦٢ ليرسى دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة.

وعلى الرغم من معالجة المفكرين السياسيين ـــ السابقين لروسو ـ لموضوع العقد الاجتماعى والحالة الطبيعية، فقد أدخل روسو أفكاراً جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة اللتان وجدتا فى حالتى الطبيعة والمجتمع، إلا أن وجودهما فى المجتمع المدنى أضحى ذا صبغة أخرى تختلف عن تلك فى حالة الطبيعة.

وإذا كانت السيادة قد ارتبطت عادة بالحكومة، فقد جاء روسو ـ ومن قبله من سام فى نظرية الإرادة العامة ـ ليفرق بينهما، وليجعل السيادة فى يد أخرى غير يد الحكومة، الأمر الذى سيعالجه الباحث فى هذا الفصل.

أولاً: المجتمع السياسى والعقد:

نظر روسو إلى حالة الإنسان الطبيعية فرأى أن الإنسان الأول كان خيراً بطبعه، وأن حال الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواة والسعادة

(*) ١٧١٢-١٧٧٨

والهناء لبنى البشر، بل أن روسو كان يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان من المجتمع المدنى، ذلك أن "الفطرة يجب أن تكون هى قاعدة الإنسان فى المجتمع"(١).

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، كذلك فإن النمو الاقتصادى شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشريةتتحلى عن بساطتها المعهودة وتتجه نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة فى المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن(٢).

وهكذ وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار، فإن عليهم أن يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس العقد الاجتماعى وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها، فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة واصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعى الذى تم بين جميع الأفراد الذين أمضوا هذا العقد الاجتماعى(٣).

إن حالة الطبيعة حالة حسنة، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها فلكى يصلوا إلى ما هو أحسن لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسى ليجدوا فيه قدراً أكبر من المزايا.

يقول روسو "أن العقد الاجتماعى قد أبرم بين أفراد أحرار متساوين، وكان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الاطلاق عما يتمتعون به من حرية أو مساواة، ولذلك فلم يكن أمامهم

سوى شئ واحد فقط، أن ينزل كل فرد نزولاً كلياً عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلما كان النزول كلياً وبلا تحفظ كان الاتحاد اكمل"[٤].

وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيتين، بل على العكس، فإن طابعه "الكلى" الشامل هو الذى يحافظ عليهما فالتنازل باعتباره تاماً وكلياً فهو متساوى بالنسبة للجميع وهكذا يبقى مبدأ المساواة[٥].

ونفس الشئ بالنسبة للحرية، فمن حيث أن الأفراد متساوون فان ايا منهم لن تكون له مصلحة فى جعل التنازل مرهقاً للآخرين"فكل فرد حين يعطى تنفسه للكل لا يعطيها لأحد"[٦].

ولا يستمد العقد قوته من رضا الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضاً على طريقة استعماله، والغاية التى يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحاً ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التى تسودها الحرية والمساواة.

وإذا كان روسو قد اتفق هنا مع لوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد، فانه قد اختلف معه فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

فإذا كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فأن روسو قد رأى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفراداً طبيعيين كل منهم فى عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين فىالجماعة السياسية المزمع قيامها.

أى أن روسو يقرر أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية، وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل وبدخلها طرفاً فى العقد، والأفراد الطبيعيين طرفاً آخر[٧].

وإذا كان العقد الاجتماعى عند لوك ينزل الأفراد فيه عن حقوقهم نزولاً جزئياً وبالقدر اللازم فقط لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، وكذلك فالسلطة عنده لابد أن تكون مقيدة فإن روسو يسلك مسلكاً مخالفاً للوك، إذ يرى ان الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع.

على أن النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائياً، لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى اقاموها، بل أن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها[٨].

فإذا كان لوك قد اعتمد على هذه النظرية فى تقييد الملكية، فإن روسو اتخذها لينادى عن طريقها بنظرية الإرادة العامة[*].

---

[*] يقول سباين: أنه ليس من المحقق ما إذا كان روسو أو ديدرو هو أول من اخترع هذا التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيراً خاصاً به.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على إبراهيم السيد، جـ٤، مرجع سابق، ص٧٨٩.

وكذلك يرى جورج بورودو أن روسو لم يخلق هذه النظرية، ولكنه كان سبباً فى سعة انتشارها جورج بوردو، الديمقراطية، ترجمة سالم نصار (بيروت: دار الاتحاد، بدون) ص: ٣٦.

- كذلك يرى الدكتور أحمد سويلم العمرىأن روسو يعتبر من أهم بناة فكر الإرادة العامة فى العصر الحديث بعد لوك.

أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص١٥٩.

ثانياً الإرادة العامة عند روسو:

١- مفهوم الإرادة العامة:

يعرف روسو الإرادة العامة The General Will فى كتابة الاقتصاد السياسى Political Economy بقوله: "أن للمجتمع السياسى شخصية معنوية، ذات إرادة هى الإرادة العامة، التى تنحو دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع... وهى مصدر القوانين، وتتكون من كل الأفراد فى علاقتهم بالدولة وفى علاقتهم بعضهم ببعض وحكمها دائماً عادل غير جائر"[٩].

والمقصود بالإرادة العامة، الخير العام، فهى اذن ارادة كل المواطنيين عندما يرغبون فى الصالح العام وليس فى صالحهم الشخصى، فهى صوت الكل لصالح الكل. ويقول روسو. "أن أرادتى التى تبغى الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير وأكثر واقعية من ارادتى التى تنشد مصالحى الشخصية"[١٠].

فروسو يرى أن كل مجتمع سياسى يحتوى على جماعات صغيرة ذات اهتمامات متنوعة وقواعد خاصة تستخدمها فى توجيه سلوك اعضائها، وهى تدخل بذلك فى نوعين من العلاقات: النوع الأول علاقتها بأعضاء المجتمع وهذه تسمى باسم الإرادة العامة والنوع الثانى من العلاقات هو علاقتها بأعضائها وهذه تسمى بالإرادة الخاصة، وحينما يقوم الفرد بأداء التزاماته نحو المجتمع فإنه بذلك يساهم فى صنع الإرادة العامة.

فالإرادة العامة إذن هى الطريقة التى يعبر بها الإنسان عن حريته كعضو فى مجتمع، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الارادة العامةهىتعبير عن حرية الدولة، تلك الدولة التى قامت أصلاً من أجل حماية حرية الفرد[١١].

ان الارادة العامة هى ارادة المجتمع بأسره، وهى تنزع دائماً لأن تكون إرادة مستقلة، وعلى الفرد أن يشارك بارادته فيها، فيشارك بذلك فى اتخاذ كل قرار يتخذه المجتمع لأنه عضو من أعضائه.

وقد قرر روسو أن الارادة العامة هى الارادة الشرعية الوحيدة فى المجتمع، وهى تتضمن اراة كل فرد من أفراد المجتمع، ولكنها تختلف عن هذه الارادات حيث أنها تفاعل ارادات أفراد المجتمع جميعاً(١٢).

ويرى روسو أن أساس الإرادة هو المنفعة، وأن الارادة العامة هى التى تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع، حيث أن هذه المنفعة هىالتى تجعل من الممكن قيام الدولة، ومعنى ذلك أنه إذا استحال انصهار الارادات الفردية فى بوتقة الارادة العامة لاستحال قيام الدولة(١٣).

٢- صفات الإرادة العامة:

١- الإرادة العامة لا تنحاز لأن مصدرها الجميع، ويجب أن تنطبق على الجميع(١٤).

٢- الإرادة العامة ثابتة ودائمة Constant ولا تفنى Incorruptible كما إنها تتميز بالنقاء Pure. وهذه الصفات مشتقة من تصميم الأفراد على ضرورة الوصول إلى الغاية التى تم إنشاء المجتمع من أجلها، وهى تحقيق ما فيه الخير لهم، وتحقيق السلام Peace والوحدة Unity والمساواة Equality.

إن الإرادة العامة بثباتها على مبدأ تحقيق الخيـر المشـترك تعتبـر العامل الوحيد الذى يستطيع أن يحافظ على بقاء الدولـة واسـتمرارها فـى الوجود[١٥].

٣- الإرادة العامة مرتبطة بزمان معين ومكان معين: حيث أنها تعبر عن إرادة شعب معين يعيش فى مكان وزمان معينين[١٦].

٤- لا يمكن لها أن تتنازل عن سلطتها فى سن القوانين لأحد أيا كان، بـل يجب أن تبقى هى وحدها سيدة التشريع، يقول روسو: "إن الإرادة الأكثر عموماً هى دائماً الأكثر عدلاً... إن صوت الشعب هو فى الحقيقة صوت الله"[١٧].

٥- لا يمكن أن تطبق وتنفذ الشرائع التى تسنها، بل تعهد بذلك إلى موظفين تحت إشرافها، وهؤلاء هم السلطة التنفيذية[١٨].

٦- الإرادة العامة أخلاقية Moral، فقد رأى روسو أن الإرادة العامة ليست البتة جمعاً حسابيا بسيطاً وخالصاً للارادات الخاصة، وليست بشكل متساو إرادة المجموع أو إرادة العدد الأكبر، إنهـا إرادة أخلاقيـة، تعصـمها الفضيلة من الاستبداد والطغيان[١٩].

ولكى تكون الإرادة العامة متفقة مع المبادئ الخلقية يجب أن تكـون منبعثة من عواطف الحب والإخلاص، وروح الكـرم والعدالـة والتضـحية والإيثار، وسائر المبادئ الخلقية، والمثل العليا، كما يجـب أن تتبـدى هـذه الإرادة قوية، ناصعة، فى مرآة الأمانة والوطنية[٢٠].

وروسو هنا يريد من كل فرد أن يعمل بباعث من ضميره الأخلاقى، وأن يتجرد من أنانيته ومصلحته الشخصية، وعندئذ تصبح مصلحة الفرد هى مصلحة الجماعة.

وكأن الأخلاق التى نادى بها روسو ـ هنا ـ هى نفس الأخلاق التى نادى بها الفيلسوف الألمانى كانط ـ فيما بعد ـ حينما قال: افعل، بحيث يصبح عملك قاعدة أخلاقية كلية، وهذا الأمر الأخلاقى المطلق، لا يفرضه على الإنسان غير ضميره الذاتى، وإرادته الطيبة[٢١].

٧- الإرادة العامة مرنة، قادرة على استيعاب رأى كل الأفراد الداخلين فى تكوين الدولة، طالما أن هؤلاء الأفراد يلتزمون جادة الصواب والخلق القويم[٢٢].

٨- الإرادة العامة تحدد نفسها بنفسها، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها، وما يجب عليها عمله وما لا يجب، فالباعث الذى يبعث هذه الإرادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف نابعاً من أى إرادة أخرى. فصاحب الإرادة لا يمكن أن تلزمه إرادة أجنبية بالتصرف على نحو معين، وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك[٢٣].

ولا يخرج عن هذا المعنى ما ذهب إليه اسمان Esmein من أن هذه الإرادة لا تعترف مطلقاً بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات[٢٤]. وما قرره لافاريير Lafferriere من أن الإرادة العامة سلطتها أصيلة Original بمعنى أنها لا تصدر عن أيه سلطة أخرى، وأن سلطتها سلطة عليا Supreme بمعنى انها لا توجد سلطة أعلى منها، ليس ذلك فحسب، بل لا توجد سلطة مساوية لها. كما أنها لا تتميز فقط بالقدرات التى تنطوى عليها ـ كعمل الدستور والقانون ـ ولكنها وقبل كل شئ تتميز بدرجة السلطة التى تصل اليها، فسلطتها سلطة عليا بل هى قمة السلطة[٢٥].

ونتيجة لذلك فإن الإرادة العامة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل إرادة أخرى، فمن الجائز أن يكون لها حقوق، أما أن يفرض عليها لتزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره.

ذلك أنه إذا تصورنا امكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنه تكون مقيدة بإرادة أخرى، ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها، ولهذا السبب فإن روسو يقول: "أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسى نفسه أن يفرض على الإرادة العامة قانوناً لا تستطيع أن تخالفه أو تنقضه"(٢٦).

ونتيجة لذلك أيضاً وما دامت هذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليا أية التزامات، فإنها تكون آمرة دائماً، فهى إرادة أعلى من كل الإرادات الموجودة فى الدولة.

ولهذا السبب فهى لا تتعامل مع الإرادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر، فهناك دائماً بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع. فالأفراد الذين يعبرون عن الإرادة العامة هم فى مستوى أعلى من الآخرين، يتصرفون ازاءهم بطريق واحد هو طريق إصدار الأوامر إليهم، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الأوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن إرادة هى بطبيعتها أعلى من إرادتهم(٢٧).

٩- الإرادة العامة معصومة من الخطأ: فهى على صواب دائماً، وتهدف إلى النفع العام باستمرار(٢٨).

ويجب على الأقلية عند روسو أن تفهم أنها تكون مخطئة إذا عارضت الإرادة العامة، ويرجع هذا الخطأ إلى الجهل، وبمجرد زوال الجهل، فإن الأقلية ستفهم أن إراداتها لا تختلف عن الإرادة العامة.

ويصل روسو من ذلك إلى ان إكراه الأقلية على الخضوع للإرادة العامة تجعلهم أكثر حرية مما لو استقلوا برأيهم: " والواقع أن لكل فرد — بوصفه إنساناً — ارادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع، الإرادة العامة التى يسهم فيها باعتباره مواطناً، إذ أن مصلحته الخاصة قد تملى عليه تصرفات غير تلك التى تقتضيها مصلحة المجموع تماما[٢٩].

ولكى لا يصير الميثاق الاجتماعى إذن مجرد صيغ جوفاء، فإنه يشمل ضمنياً على ذلك العهد الذى يستطيع وحده أن يضفى على المجموع قوة، وهو: "أن كل ما يرفض طاعة الإرادة العامة، لابد أن يقوم المجموع باكراهه على الخضوع، ولا يعنى نك أكثر من أنه سيرغم على الحرية، حيث أن الحرية هى ذلك الوضع الذى يجع كل مواطن جزءاً من وطنه وبذلك تحميه من كل خضوع شخصى، وهى أيضاً الأساس الذى يقوم عليه كل جهاز سياسى وتمده بالقوة اللازمة له.[٣٠].

فالإرادة العامة كما ذكر روسو مراراً وتكراراً، تكون دائماً على حق، وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو نفسه معيار الصواب،وما ليس بصواب يكون مجرد شئ آخر غير الإرادة العامة[٣١].

ويترتب على ذلك أن:

١٠- الإرادة العامة مستنيرة: فلكى تملك بيانها جيداً، يجب أن تكون دائماً مستنيرة[٣٢].

ويميز روسو بين ارداة المجموع The will of all وبين الارادة العامة General will فيرى أن الإرادة العامة تسعى إلى تحقيق الخير للجميع، وتنزع إلى الحق والخير والعدل والمساواة، وتتحقق حينما يتفق الأفراد على

تحقيق المصلحة العامة فى المجتمع، كما أنها لا تفضل مصلحة خاصة لفرد معين على آخر(٣٣).

أما ارادة المجموع فتهدف إلى تحقيق المصـلحة الخاصـة، وهـى مجموع ارادات الأفراد كل على حده. وقد تكون متناقضة مع بعض الأشياء التى تهم افراد المجتمع ككل.

ففى بعض الأحيان يقتضى الأمر موافقة اجماعية من جانب الأفـراد لكى يمكن أن يتوصلوا إلى صيغة قانون معين، ولكن تحت دافـع مراعـاة المصلحة الخاصة قد لا يتوصل الأفراد جميعاً إلى هذا القانون، وهذا بالطبع لا يمكن اعتباره أساساً للإرادة العامة(٣٤).

ولذلك يفضل روسو أن تترك مهمة وضع القوانين لإرادة الشعب كله ـ تلك الإرادة المستنيرة ـ ولا يترك هذا الأمر لإرادة كل فرد على حـده، حتى لا يراعى مصالحه الخاصة(٣٥).

وهكذا تحدث روسو عن ثلاثة أنواع من الإرادات:

الأولى: هى إرادة الفرد (الإرادة الفردية) Individual Will وهى إرادة أنانية لأنها تعبر عن مصالح الفرد، والثانية هى إرادة المجمـوع The Will of all، وهى ارادة معبرة عن الاختلافات داخل الجماعـة، فهـى ارادة الجماعـات المختلفة داخل المجتمع وهى تتميز أيضاً بالأنانية لأنها مجرد تجميع لإرادات الأفراد، أى للمصالح الأنانية الفردية دون صهرها، أى دون التعبيـر عـن إرادة الجماعة أو صالحها. والثالثة هى الإرادة العامـة التـى تمثـل إرادة الجماعة ككل(٣٦).

وقد ركز روسو على الإرادة العامة، على اعتبار أنهـا تمثـل إرادة الجماعة ككل كشخصية اعتبارية ينصهر فيها الأفراد وإراداتهم، وتحل محل الشخصية الخاصة لكل متعاقد.

١١- الإرادة العامة لا يمكن اتلافها: فإذا اجتمع عدد من النـاس واعتبـروا أنفسهم جسداً واحداً، فسوف يكون لهم إرادة واحدة تحافظ عليهم وعلـى رفاهيتهم. وعندئذ تكون بواعث الحيوية فى الدولة قوية، وتكون مبادئهـا واضحة ولا يوجد مطلقاً مصالح ملتبسة ومتناقضة ويبدو الخير العام فى كل مكان واضحاً، ولا يتطلب سوى الإرادة السليمة لمعرفته(٣٧).

ويرى روسو أن السلام والاتحاد والمساواة أعداء للتحايل السياسـى، فمن الصعب خداع الرجال المستقيمين، فالتمويه والحجج المنمقة لا تؤثر فيهم مطلقاً(٣٨).

كما يؤكد روسو أنه عندما يبيع الشخص صوته بالمال، فإنه لا يطفئ جذوره الإرادة العامة فى نفسه، ولكنه يتهرب منها، والخطأ الذى يرتكبه هو أنه يغير صيغة السؤال ويجيب على ما يسأل عنه، بحيث أنه بـدلاً مـن أن يقول بصوته: "أن هذا فى صالح الدولة" يقول: "أنه من صالح هذا الرجل أو تلك الفئة أن يمر هذا الرأى أو ذاك"(٣٩).

٣- كيف تتكون الإرادة العامة:

يرى روسو أن الإرادة العامة تتكون عندما يتعلم كـل فـرد كيـف يضحى بمصلحته الفردية فى سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام، فينـتج عن تمسك الأفراد بالصالح العام ــ دون سواه ــ روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح العام، وهذه الروح هى ما تسمى بالإرادة العامة(٤٠).

يقول روسو: "إن أسمى ارادة لى هى تلك التى تريد أسـمى صـالح للدولة، وهى تفوق الإرادة التى لا تريد إلا الصالح الخاص، وهى أعم إرادة، وهى صوت الكل الذى يعبر عن صالح هذا الكل، وهى أكثر الإرادات عدلاً"

والإرادة العامة ليست إرادة الأفراد، حيث انها ثمرة تفاعـل إرادات هؤلاء الأفراد ومن ثمة فهى ذات عقل جمعى ــ كما قال دور كايم فيما بعد ــ مركب من إرادة المواطنيين الذين يريدون تحقيق أفضل صالح للدولة(٤١).

فإذا كانت الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن فإن كل مواطن يملك جزءاً من عشرة آلاف جزء من السلطة اللعيا، وهكذا فإن حـق التصـويت يجب أن يمنح للمجتمع طبقاً "لمبدأ الاقتراع العام" وعلى أن يعد من الحقـوق اللصيقة بشخص أى فرد(٤٢).

فإذا جرت عملية التصويت فى أمر من الأمور، ولم تجمع الأصوات على رأى معين، كيف نستخلص الإرادة العامة للشعب؟ هنالك أغلبية، وهنالك اقلية، وقد إعتبر روسو ان رأى الأغلبية هو المعبـر عـن الإرادة العامـة للشعب(٤٣).

وفى خلال العملية التى يتم الوصول بها إلى أى قرار جماعى، وأثناء الوقت الذى تستغرقه هذه العملية، توجد دائماً الفرصة لكى يعدل كل فرد من موقفه، ويغير من اتجاهه وفكره بحيث لا يكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع إلى محوره، بل محاولة التوصل إلى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه.

فعملية المناقشة والبحث وتمحيص وجهات النظر المختلفة، غالباً ما تؤدى إلى قرار كان من المستحيل الوصول إليه بطريق آخر، لأن مثل هذا القرار لم يكن له وجود سابق فى ذهن أى فرد من الأفراد، بل تفتقت عنه المناقشة وتمخض عنه بحث وجهات النظر المختلفة.

ولذلك يشعر كل فرد بأنه ملتزم بهذا القرار، لا لأنه قرار الأغلبية فحسب، بل لأنه يمس من جانب أو آخر مصلحة الفرد الخاصة، ، ويرضى إلى نحو ما فكره واتجاهه(٤٤).

ثالثاً: الإرادة العامة والسيادة:

إن العقد الاجتماعى عند روسو ــ كما سبق وذكره الباحث ــ قام على أساس تنازل كل فرد عن شخصيته وحقوقه إلى الجماعة. وبمقتضى ذلك ينشأ شخص عام تكون له السيادة فالسيادة إذن للشعب باكمله، وليست لفرد معين بذاته أو أفراد معينين بذواتهم.

يقول روسو: "إن العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة ــ التى تتولاها إرادة عامة ــ تحمل اسم السيادة، فالسيادة التى ليست سوى ممارسة الإرادة العامة ــ لا يمكن أبداً التصرف فيها، وصاحب السيادة ــ الذى هو كائن جماعى ــ لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه" ويضيف روسو إلى ذلك أن "السلطة العليا لا يمكن تقييدها، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها"(٤٥).

ويرى روسو أن الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى انكار فكرة الحق كلية(٤٦).

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الاجتماعى ـ كما يقرر روسو ـ إلى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية ليست ظاهرة طبيعية غير إراديه، بل هى ظاهرة ارادية اتفاقية، ذلك أن الأطفال لا يرتبطون بأبيهم إلا لزمن محدود بحاجتهم إليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعى ويعفى الأبناء من واجب الطاعة نحو آبائهم، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية، فإذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمة واستمرت الرابطة بين الآباء والأبناء، فلن يكون ذلك إلا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة فى الإبقاء على الأسرة[٤٧].

وهكذا يبين روسو أن السيادة لا يمكن أن تجد مصدرها المشروع لا فى القوة ولا فى تنظيم الأسرة، ان صاحب السيادة هنا هو الشعب كله، وهو سيد مطلق، وله حقوق مطلقة، وكل فرد عبد لهذا "الكل" الذى له أن يفرض ما شاء من القيود.

إن هذا السيد المطلق "الكل" يتسلط بقوانينه المعبرة عن الإرادة العامة على الفرد إذ يعبر عن الإرادة العامة بقانونه المدنى، والسياسى، والدينى، ان هذا "الكل" يملك جسدك ووعيك وروحك، إنه ينشئك ويربيك على الايمان بسلطاته بوصفك مواطناً، وعلى الإيمان بدينه بوصفك متفكراً، وقوانينه فى هذا كله لا مبدل لها ولا معقب عليها لأنها هى المعبرة عن الإرادة العامة[٤٨].

من هنا فإن أفراد الشعب جميعاً يجب ان يحملوا فى ذاتهم كل الصفات التى تؤهلهم لممارسة السيادة حتى لا يتعرضوا للظلم الذى قد يقع عليهم من قوة أخرى متفوقة عليهم، ولا يمكن أن تسمح هذه السيادة بأن يكون

هناك قانون آخر فى المجتمع سوى القانون الذى يكون من صنعها، وذلك لأن السيادة الشعبية هى مصدر القوانين ومصدر كل السلطات، وفى ذلك يقول روسو: لا يمكن أن يفرض على هذه السيادة قانون آخر ليس من صنعها لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع السياسى"(٤٩).

فروسو هنا قد خول السيادة ــ بعقده الاجتماعى ــ للشعب جاعلاً منه سيداً فى دولة لا تعرف الطغيان، فليستبد "الكل" عن طريق القانون الذى يعبر عن الإرادة لاعامة ما شاء له أن يستبد ولكن جوراً ما لا يتصور وقوعه على الفرد إذ لا يعقل أن يقع من الفرد جور على نفسه(٥٠).

إن الفرد إذ يمتثل للقانون يظل مستقلاً له ذاتيته وحريته، ذلك أن له نصيباً فى السيادة فضلاً عما تتمتع به الإرادة العامة من صواب على الدوام، ومن ناحية أخرى فإن تنظيم حرية الفرد عن طريق الدولة ضمان لتلك الحرية وكفالة للمساواة، إذ على حد تعبير روسو إن كل عمل من أعمال السيادة، أى كل عمل رسمى من أعمال الإرادة العامة يلزم المواطنين جميعاً على قدم المساواة.

ولكن لما كان الجسد السياسى، أو صاحب السيادة، يستمد كيانه ببساطة من قدسية العقد فإنه لا يمكن أن يلزم نفسه حتى قبل الغير بما يخرج عن هذا العقد، فليس له مثلاً أن يتنازل عن جزء من نفسه أو أن يخضع ذاته لصاحب سيادة آخر، فنقضه للعقد الذى تكون بمقتضاه يعنى تدميره لنفسه(٥١).

وكذلك لما كان الشعب وهو صاحب السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم، فإنه لا مصلحة له، ولا يمكن أن تكون له مصلحة، خلاف مصلحتهم، وبناء عليه فالسلطة صاحبة السيادة لا تحتاج إلى تقديم

ضمان إلى رعاياها[٥٢]. حيث انه من المستحيل أن يهدف الجسد إلى ايذاء أعضائه جميعاً، كما لا يستطيع أيضاً أن يؤدى أى فرد، فصاحب السيادة بمجرد كونه ذاته، يكون دائماً كما يجب أن يكون[٥٣]

من هنا يتضح أن روسو قد مزج بين مفهومى السيادة والإرادة العامة، وجعلهما مفهومين لا يمكن لأى منهما أن ينفصل عن الآخر.

ويحدد روسو الخصائص التى يجب أن تتوفر فى السيادة فيما يلى:

١- السيادة غير قابلة للتصرف فيها: Inaliénable

إن صاحب الحق فى السيادة – كما يرى روسو – لا يمكن أن ينتقلها إلى آخر، ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها ارادة، فإنها لا يمكن فصلها عن صاحبها فالإنسان لا يمكن أن يتصرف فى ارادته وإلا كان ذلك انتحاراً حقيقياً[٥٤] أن السلطة من الممكن أن تنتقل لهيئة أخرى، أما السيادة فلا يمكنها القيام بذلك[٥٥].

فالإرادة العامة هى صاحبة السيادة العليا فى المجتمع، وهى التى تحكم بما يحقق المصلحة العامة لأفراد المجتمع. ولذلك فإن السيادة فى المجتمع هو سيادة الإرادة العامة ولذلك أيضاً فهى سيادة لا يمكن التنازل عنها ولا يمكن أن تنقل إلى أية هيئة أخرى، فالسلطة هى سلطة المجتمع باسره، ولا يمكن أن تخضع هذه السلطة للتمثيل النيابى ويجب أن تظل فى أيدى الشعب[٥٦].

يقول روسو إن الإرادة لا يمكن أن تمثل فقط، إنها تكون نفسها أو تكون ارادة أخرى، وليس هناك قط حد وسط، وبما أن السيد ليس إلا كائناً جماعياً، فإنه لا يمكن أن يمثل إلا بنفسه[٥٧].

فروسو يرى أن فكرة وجود ممثلين للشعب فكرة حديثة أتت من الحكم الاقطاعى الظالم الذى أهين فيه الجنس البشرى[٥٨].

ان الشعب فى الجمهوريات القديمة، وحتى فى النظم الملكية — هكذا يقول روسو — لم يكن لديه أبداً ممثلون: إن هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك "ولكن الذى أدى لا تباع هذا الطريق — وجود ممثلين — هو الفتور فى حب الوطن، ونشاط المصلحة الخاصة والمساحة الشاسعة للدولة، والفتوحات، وتعسف الحكم[٥٩].

إن نواب الشعب — كما يرى روسو — ليسوا ممثليه ولن يكونوا كذلك، إنهم ليسوا إلا مفوضيه، انهم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية، ان كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل، ولا يعتبر قانوناً قط.

إن الشعب الانجليزى يظن بأنه حر، انه يخدع نفسه كثيراً، فهو ليس كذلك إلا أثناء إنتخاب البرلمان، ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً، لا يساوى شيئاً. إن استعماله لحريته فى لحظات قصيرة يؤدى لأن يستحق فعلاً أن يفقدها"[٦٠].

ومع علم روسو بان الشعوب القديمة مثل "اليونانيين" كانت تجهل الممثلين التشريعيين وتقوم بنفسها بكل ما عليها أن تقوم به حينما كانت تتجمع بشكل دائم فى الساحة، ومع علمه أيضاً بأن نظام العبودية هو الذى كان يسمح لها أساساً بإقامة هذا النظام الديمقراطى المباشر، ومع علمه ثالثاً بالأسباب التى من أجلها تبقى الشعوب الحديثة فى بيوتها" وتستخدم نواباً عنها

إلا أن هذا لم يمنع روسو من القول بانه منذ اللحظة التى يعطى فيها شعب ما نفسه لممثلين فإنه "لا يعود حراً" إن الشعوب الحديثة ليس لديها عبيد قط، لكنها هى كذلك.

إن روسو يرى أن السيد يمكنه الاحتفاظ بالممارسة المباشرة لحقوقه إذا كانت المدينة صغيرة جداً وأن الشكل الكونفدرالى ــ للمدن ــ سيكون هو الحل[٦١].

٢- السيادة واحدة ولا تقبل التجزئة Indivisible

ووحدة السيادة معناها أنه على الأقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحد أى سلطة عليا واحدة. ذلك إن وجدت سيادتان على اقليم واحــد، وأصدرت كل منهما أمراً مناقضاً للأمر الذى أصدرته الأخرى، ففــى هــذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين معاً لأنهما متناقضان. والأمر بعد ذلك لا يعدو أحد حلين: أما ألا ينفذ الأمران، وحينئذ لن تكون هناك أيــة ســيادة علــى الإطلاق، وإما أن ينفذ أمر واحد منهما، وفى هذه لحالة سوف تكون الإرادة التى أصدرت هذا لأمر وحدها صاحبة السيادة[٦٢].

كذلك فإن السيادة لا يمكن أن تقبل الانقسام، وهذا معناه أنه لا يمكن تفتيت السيادة إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزين، فالسيادة إرادة، والإرادة إما أن تكون كاملة وإما ألا تكون على الاطلاق أما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه[٦٣].

ومن ناحية أخرى فاننا إذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضــوين أو اكثر، ففى هذه الحالة إما أن تكون هذه الأعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة

وهذا مستحيل ما دمنا قد قلنا بوحدة السيادة، واما ألا يكون لأى منها سـيادة، وفى هذه الحالة لن تكون هناك سيادة على الإطلاق[٦٤].

يقول روسو إنه نظراً لعدم امكانية تجزئة السيادة من حيث المبـدأ، فإن ساستنا يجزئونها من حيث الموضوع: إلى قوة وارادة، وسلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وحقوق ضرائب وقضاء وحرب، وإدارة داخليـة وسـلطة تعامل مع الخارج، وهم أحياناً يخلطون جميع هذه التقسيمات بعضها ببعض، ويفصلون بينها أحياناً أخرى[٦٥].

إنهم يجعلون من السيد كائناً خيالياً مؤلفاً من أجزاء متلاصقة، وكأنهم يؤلفون الإنسان الواحد من أجساد متعددة لأحدها أعين وللآخر أذرع وللثالث أرجل، ولا شئ أكثر من ذلك.

فإذا كان مشعوذو اليابان ــ كما يشاع ــ يقطعون الولد إربـا أمـام أعين المشاهدين، ويقذفون باعضائه فى الهواء، فتتساقط مكونة الولد كـاملاً على قيد الحياة ــ فإن هذا هو ما يفعل رجال السياسة عندنا تقريباً، إذ بعد أن يمزقوا الهيكل الاجتماعى بشعوذة تليق بالأسواق، يجمعون الأجزاء بطريقـة لا يعلمها أحد[٦٦].

ويرجع هذا الخطأ إلى عدم تكوين أفكار مضـبوطة عـن السـلطة السياسية، وأعتبار ما يصدر عن هذه السلطة اجزاء منها، ومن ثم اعتبر مثلاً أن أعلان الحرب وعقد السلم من اعمال السيادة، بيد أن الأمر ليس كـذلك، حيث أن كلا من هذين العملين ليس قانوناً، بل هو مجرد تطبيق للقانون.

وإذا امعنا النظر بنفس الطريقة فى التقسيمات الأخرى سنجد أن المرء يخطئ فى كل مرة يظن فيها ان السيادة مجزأة، وأن الحقوق التى يأخذها المرء على أنها اجزاء من هذه السيادة حقوق جميعها تابعة للسيادة[٦٧].

لقد كان روسو ، يحرص على التشهير بهذا الغموض الذى كان يساعد الملوك ضد حقوق الشعب.

وبناء على ما تقدم فإن روسو قد انتقد مبدأ فصل السلطات، ومن ثم فلا يمكن توزيع السيادة بين هيئات مختلفة، وعنده أن مظهر السيادة الوحيد يتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب ان يباشرها الشعب وحده[٦٨].

ويستتبع ذلك أن تصبح السلطة التنفيذية مجرد أداة للسهر على تنفيذ القوانين التى تعد تعبيراً عن الإرادة العامة.

حقيقة إن وجود السلطة التنفيذية يقتضى أن يتخصص بعض الحكام فى تأدية وظيفة هذه السلطة. بيد أن هذا التخصص لا يعدو أن يكون تقسيماً للعمل وفصلاً بين الوظائف، ولكنه لا يعنى فصلاً بين السلطات من شأنه أن يضع السلطة التنفيذية على قدم المساواة والسلطة التشريعية[٦٩]. بالإضافة إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات يؤدى إلى تعدد الهيئات العامة فى الدولة التى يتخصص كل واحد فيها فى ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التى تنحل إليها فكرة السيادة[٧٠].

٣- السيادة مطلقة:

يبدأ روسو فى الفصل الرابع من الكتاب الثانى من العقد وعنوانه "فى حدود السلطة السيادية" بالتركيز على الطابع المطلق لهذه السلطة، ثم ينتهى بفرض الحدود التى لا يمكن لها تجاوزها، والتى يسميها: "بالاتفاقيات العامة".

يقول روسو: "إذا كانت الدولة أو المدينة السياسية مجرد شخص معنوى تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كان أهم واجباتها هو المحافظة على سلامتها، فانه يجب أن تكون لديها قوة إكراه عامة يستطيع بواسطتها توجيه كل جزء من أجزائها بما يتفق ومصلحة المجموع.

فكما تعطى الطبيعة كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، كذلك يعطى الميثاق الاجتماعى للجسد السياسى سلطة مطلقة على جميع أعضائه[٧١].

وهذه السلطة، التى توجهها الإرادة العامة، تسمى بالضبط سيادة، وهذه السيادة مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها[٧٢].

وهى مطلقة لأنه لا توجد فوق سيادة الأمة سلطة بشرية أخرى أعلى منها، وأن حقوق الأمة وامتيازاتها لا تتحدد فى الدستور وتقتصر عليه، كما أنها لا تتقيد به[٧٣].

أما كون السيادة مقيدة فيراد بذلك أنها لا تمارس بصفة شخصية، ولا توجه ضد فرد معين، وإنما تستخدم للصالح العام ولخير الجميع، فهدف السيادة يقيد استخدامها، ويحكم توجهها بحيث لا تحيد عن طريق المصلحة العامة، أى مصلحة الأمة كوحدة[٧٤].

فما تقوم به السلطة صاحبة السيادة من أفعال إنما يعتمد أساساً على اتفاق قد تم إبرامه بين المجتمع ككل وبين كل فرد من أفراده، ويتسم هذا الاتفاق بالصفات الآتية:

١- أنه عادل: Just، لأنه مشترك بين الجميع نصوصه من نصوص العقد الاجتماعى.
٢- أنه مفيد: Useful، لأنه يراعى مصلحة جميع أعضاء المجتمع، وليس له هدف سوى تحقيق الفائدة المشتركة لكل الأفراد.
٣- أنه دائم: Permanent، لأنه يمثل قوة المجتمع والسلطة العليا فيه، ويدوم بدوام المجتمع.
٤- أنه وطيد الأركان: لأنه كلا من القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه [٧٥].

إن روسو يؤكد على أن كل إنسان يحتفظ بموجب هذا الاتفاق بالقدرة على التصرف بشكل تام بما ترك له من أمواله وحريته.

إن هذا الأتفاق هو اتفاق شرعى، والسيادة التى يعبر عنها هذا الاتفاق هى سيادة شرعية أيضاً، إنها سيادة لا تربط المتعاقدين من الأدنى إلى الأعلى، لأنه اتفاق أبرمه الجسم السياسى مع كل واحد من أعضائه، وطالما أن الرعايا لا يخضعون إلا له، فانهم لا يطيعون أى شخص وإنما يطيعون فقط إرادتهم الخاصة. إن قاعدة المساواة التى تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل، تريد أن تجبرهم جميعاً على حد سواء، وتحابيهم جميعاً على حد سواء[٧٦].

صحيح أن كل واحد منهم تنازل، بموجب الميثاق الاجتماعى، عن الجزء الذى يعتبر استعماله مهما للجماعة، لكنه لم يتنازل إلا عن هذا الجزء فقط. ويرى روسو أن السيد وحده هو الذى يقرر مدى أهمية هذا الجزء للجماعة[٧٧].

ولكن ما هو الضمان الذى يمنع السلطة المطلقة من الغرق فى الاستبداد، ويمنع دولة الشعب من التحول إلى لوفياثان؟

الجواب: ان السيد باعتباره ما يجب أن يكون، لابد أن يكون أميناً لقانون العقل، ولذا لا يمكنه أن يكبل الرعايا بأى قيد غير نافع للجماعة. انه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك. إن هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته، وعن ماهيته. وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقاً أن يثقل على أحد الرعايا أكثر من الآخر[٧٨].

فلو كان هذا السيد فرداً حقيقياً، فرداً عادياً، بدل أن يكون جسماً معنوياً وجماعياً، ولو كان باستطاعة أعماله أن تكون شيئاً آخر غير كونها إعمالاً للإرادة العامة، وقوانين، فانه سيكون من المعقول بشكل بديهى أن يسئ استعمال سلطته المطلقة.

حينئذ يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة، لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل معنى تجاه السيد الوحيد الشرعى لذى يعترف به روسو.

أن الشعب كجسم، أى تجمع الناس الأحرار المتساوين فى الحقوق، الذى تحركه وترشده الإرادة العامة لا يمكن أن يضل، أن هذا السيد، حسب كتاب "العقد" طيب من حيث ماهيته، إنه لن يسئ أبداً استعمال سلطته المطلقة[٧٩].

فصاحب السيادة إذن ذو سلطة مطلقة، ومع ذلك فقد انتقلت إليه كل حقوق الأفراد وحرياتهم الطبيعية ليمنحهم – عوضاً عنها – حقوقاً مدنية

يميزها ـ عند روسو ـ أنها أصبحت حقوقاً حقيقية بحكم ما تتمتع بــه مــن حماية السلطة العامة(٨٠).

إن حياة الأفراد نفسها، التى يكرسونها للدولة تصبح فى حماية الدولة دائماً، وإذا تعرضوا للخطر دفاعاً عنها، فهم يفعلون ذلك دفاعاً عن أنفســهم، وما من فرد فيهم يكون مضطراً إلى القتال فى سبيل الدفاع عن نفسه، ألــيس من الأفضل لضمان سلامتنا أن نتعرض لبعض المخاطر دفاعاً عن أنفسنا لو فقدنا نعمة هذه السلامة(٨١).

٤- السيادة غير قابلة للتملك بمضى المدة Imprescripible، وإنما هى دائمــة خالدة مركزة ومستقرة فى الشعب، فإذا مــا اســتطاعت شخصــية مــن الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طالت، فانها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية ســيادتها، فاغتصاب السيادة يستمر يوصف بأنه اغتصاب مهما طال عليه الأمــد، ولا يمكن أن يتغير بمضى الزمن إلى وضع شرعى(٨٢).

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه الخاصية، ويذكر الدكتور عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تتلخص فى أمرين:

الأول: هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وإن كانت فى الأصل ملكاً للشعب، إلا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بعد ذلك بمضى المدة.

والثانى: أن مبدأ قابلية الدومين(*) الملكى للتملك بمضى المدة، كان من المبادئ السائدة فى العهد الملكى القديم. ولقد كان الدومين الملكى يشمل ــ كما ذكر الباحث ــ حقوق السلطان، أى الحقوق المتعلقة بمزاولة شئون الحكم. وحينما انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها إلى الأمة، نقلوها بخصائصها التى كانت عليها، ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة[٨٣].

رابعاً: الإرادة العامة والقانون:

يتمتع القانون بمكانة خاصة عند روسو تذكرنا بمكانة السلطة التشريعية عند لوك، وترجع أهمية القانون إلى ما يضعه من قواعد عامة، تملك أن تؤثر فى حقوق الأفراد وحرياتهم، فسيادة الشعب إنما تزاول من خلال هذا القانون[٨٤].

ولكن ما معنى القانون عند روسو؟

يقول روسو: "عندما يضع الشعب كله قواعد تطبق على الشعب كله، فانه إنما يتعامل مع نفسه، وتكون العلاقة الناجمة عن ذلك علاقة بين الكل من جهة والكل أيضاً من جهة أخرى بلا أية تجزئة للكل. وهكذا فإن ما تتعلق به القواعد الموضوعة يكون عاماً مثل الإرادة العامة التى وضعته وهذا هو ما أسميه قانوناً"[٨٥].

ويرى روسو أن هدف القانون عام دائماً، أى أن القانون يتناول الرعايا فى مجموعهم، كما أنه يتناول التصرفات مجردة، ولا ينظر أبداً إلى

(*) كان يقصد بالدومين حقوق الملك المتصلة بمزاولة السلطة Droits regaliens كحق القضاء والحقوق الضريبية، ذلك بالإضافة إلى الأراضى وما يتصل بها من غابات وأشجار.

- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٣١٩.

شخص بوصفه فرداً، ولا إلى تصرف معين بذاته، وإلا فقد قوته ولم يعد قانوناً[٨٦].

ومؤدى هذه النظرة، أنه من المتعين أن يتسم القانون بالعمومية من حيث مصدره ومن حيث محله. ويكون القانون عاماً من حيث مصدره حينما يريده جميع المواطنين، ويكون عاماً من حيث محله حينما ينطبق على الكافة دون تميزاً أو مفاضلة أو استثناء بينهم[٨٧].

ويرى روبرت وولف أن هذه العمومية يترتب عليها نتيجتان أساسيتان. تحصل الأولى من أنه لا قيام لسلطة الشعب إلا بالديمقراطية المباشرة، ذلك أن تنازل المواطن عن حقه فى التشريع أو رفضه يرادف تصرف المواطن فى إرادته المستقلة، وذلك أمر غير جائز ديمقراطياً فالديمقراطية هى أساساً الممارسة المباشرة لسلطة الحكم من جانب المواطنين.

وتتحصل النتيجة الثانية من أن سلطة الشعب تتطلب الموافقة الاجتماعية للمواطنين وليس أغلبيتهم، وهذا الشرط يكفل وحده احترام استقلال الجميع فكل سيطرة تناقض الديمقراطية ولو كانت سيطرة الأغلبية على الأقلية. فمن حق الأقلية أن تتمتع بالاستقلال أسوة بالأغلبية، ولا يسوغ أن تخضع إلا للقوانين التى وافقت عليها، فالديمقراطية تعنى الحرية والمساواة، وهما نقيضان للإكراه، حتى ولو وقع هذا الإكراه على مواطن واحد، واحترام شرط الاجماع هو الذى يحقق الانسجام بين واجب الاستقلال ومقتضيات السلطة[٨٨].

ومن ثم يؤكد روسو أن القانون يجب ألا يصدر عن حكومة تفرض إرادتها على المحكومين، لأن مثل هذا القانون يكون وسيلة للإكراه ومظهراً لهيمنة الحكام على المحكومين[٨٩].

كذلك فإن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الإنسان هو المعضلة الكبرى فى السياسة، ان روسو كان يشبهها بمعضـــلة تربيـــع الـــدائرة فـــى الهندسة[٩٠].

وعلى أساس هذه الفكرة يتضح أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق فى إصدار القوانين، حيث أنها من أعمال الإرادة العامة، أو مـــا إذا كان الأمير فوق القانون، لأن الأمير عضو فى الدولة، أو ما إذا كـــان مـــن الممكن أن يكون القانون ظالماً، لأنه ما من إنسان يكون ظالماً لنفسه.

وقد أعلن روسو ــ فى نفس هذا الفصل الخاص بالقـــانون ــ أنـــه يطلق اسم "جمهورية"[*] على كل دولة يحكمها القانون أياً كانت صورة الحكم فيها لأنه عندئذ فقط تكون المصلحة العامة هى التى تحكم[٩١].

وينادى روسو بحق الشعب فى التشريع حتى لو كان من أعضائه من هم غير قادرين على ذلك، فيقول: "ان الشعب الذى عليه أن يخضع للقوانين يجب أن يكون هو مشرعها، ولا حق لغير هؤلاء الذين يكونون المجتمع فى وضع شروطه[٩٢].

ويتفق روسو هنا مع لوك فى القول بوضع السلطة التشريعية فى يد الشعب، ولكن لوك يختلف عنه فى القول بأن التشريع يتم عن طريق ممثلين ينتخبهم الشعب.

---

[*] يؤكد روسو أنه لا يقصد بهذه الكلمة صورة الحكم الارستقراطية أو الديمقراطية فحسب ولكنه يقصد كل حكم يخضع للقانون الصادر عن لإرادة اعامة.

- لوك ، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١١٩.

ولكن كيف يشرع الشعب؟ وكيف يحدد القوانين؟ هل يتم ذلك باتفاق عام أم بوحى مفاجئ؟ وهل للجسد السياسى جهاز خاص يعبر عن إرادتـــه؟ وما الذى يكفل له بعد النظر الذى يتطلبه سن القوانين؟ أو كيف يسن القوانين عندما تدعو الحاجة إليها؟ وكيف يتسنى للجماهير العمياء التى لا تعرف ماذا تريد فى كثير من الأحيان أن تقوم بنفسها بهذا العمل الضخم العســير مـــن وضع نظام تشريعى؟

يقول روسو: أن الشعب يريد الخير دائماً من تلقاء ذاتـــه، ولكنـــه لا يعرفه دائماً من تلقاء نفسه، والإرادة العامة دائماً مصيبة، ولكن الحكم الـــذى يوجهها لا يكون عادة مستنيراً. ولذا يجب العمل ــ دائماً ــ على جعله يرى الأشياء على حقيقتها، وأحياناً كما يجب أن تكون، وإرشـــاده إلـــى الســـبيل الصحيح لما يبحث عنه، وحمايته ضد إغراء الإرادات الخاصـــة، وتقريـــب الأزمنة والأمكنة إلى ذهنه، وتعليمه أن يوازن بين المزايا الحالية الواضـــحة والأخطار البعيدة الخفية.. ومن هنا كانت الحاجة إلى المشرع[٩٣].

مشرع بالمعنى القديم، مثل سولون، وبالنسبة لليهود مثـــل موســـى، وبالنسبة لجينيف مثل كالفن فى العصور الحديثة، إنه فرد اســـتثنائى ملهـــم بشكل حقيقى، وله نفس كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة، مهمـــة تأسيس شعب، أى إعطائه نظام التشريع، المدعو لتنظيم حياتـــه الجماعيـــة لمستقبل بعيد، وفى نفس الوقت، الأخلاق والعادات، والرأى، وكل ما يحفـــظ شعباً ما وفقاً لروح مؤسسته، ويحل بشكل غير ملموس قوة العادة محل قـــوة السلطة[٩٤].

ويعتبر روسو أن ظهور مشرع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهـــور أمير كبير، لأن الأول يقترح النموذج الذى ليس على الأخر إلا اتباعه، انـــه يخترع الآلة التى ليس على الآخر إلا أن يسيرها.

ان مهمة سن القوانين للبشر، والتجرؤ على الشروع في تأسيس شعب، هو مهمة لا نظير لها، انها تتطلب صفات متنوعة، وتقريباً متناقضة، ان روسو الذى يشعر بأن لديه ـ فعلاً ـ هذه الموهبة يصيح قائلاً "بأنه يجب أن يكون هناك ألهة من أجل سن القوانين للبشر"[٩٥].

يقول روسو "ان تأسيس شعب ليس بشئ أقل من تغيير للطبيعة البشرية، وتحويل للفرد الذى يشكل بحد ذاته كلاً متكاملاً ومنعزلاً، إلى جزء من كل كبير يتلقى منه هذا الفرد، بشكل ما حياته ووجوده، وتبديل لتكوين الإنسان من أجل تقويته. ان من الواجب بكلمة واحدة، أن تنتزع من الإنسان قواه الخاصة، من أجل عطائه القوى التى هى غريبة عنه، والتى لا يستطيع أن يستعملها دون معونة الآخرين[٩٦].

وكلما قضى على هذه القوى وتلاشت كانت القوى التى يكتسبها أشد وأدوم، وكان النظام أيضاً أمتن وأكمل، بحيث أن كل مواطن لا يكون شيئاً ولا يستطيع شيئاً إلا مع الآخرين، وأن القوة التى يكتسبها الجميع تكون إما مساوية لمجموع القوى الطبيعية لجميع الأفراد وإما أكثر منها، وعندئذ يمكننا القول بأن المشرع قد بلغ منتهى ما يستطيع أن يصل إليه من كمال[٩٧].

بعد البرهان على ضرورة المشرع، ذلك الشخص الاستثنائى بعبقريته، يبقى ن نفهم جيداً أنه استثنائى أيضاً بعمله ـ كما يقول روسو ـ ولكنه رغم ذلك، ليس سيداً ولا حاكماً، لأنه لا يقود البشر، انه لا يقود إلا القوانين. انه يؤسس الدولة، لكنه لا يشكل فقط جزءاً من الدستور. انه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية[*].

---

[*] ويرى روسو أن القانون يستطيع أن يقرر امتيازات، ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص معين، وللقانون أن ينشئ طبقات متعددة بين المواطنين، وأن يحدد الصفات التى ينتمى على أساسها الأفراد لكل =

إن الشعب وحده هو السيد، وهو الذى يمتلك الحق التشريعى، وهو حق لا يمكن نقله للغير، انه حق التعبير عن الإرادة العامة، إن الإرادة العامة وحدها تستطيع إجبار الأفراد، إننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أى إرادة خاصة – حتى ولو كانت إرادة المشرع – متفقة مع الإرادة العامة إلا بعد إخضاعها للتصويت الحر للشعب[٩٨].

ويؤكد روسو على أن أكبر مشرع وأحكم مؤسس لا يعطى للشعب القوانين التى يريد، إن صيغة قوانين جيدة فى حد ذاتها لا يكفى، انه يجب أيضاً أن نتفحص ما إذا كان الشعب المعدة له هذه القوانين جديراً بتحملها، مثلما يسبر المهندس غور الأرض ليرى ان كان بإمكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع إقامته، إن المسألة هنا ليست مسألة حق أو مبدأ، وإنما هى مسألة "ملاءمة" مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان[٩٩].

إن على المشرع أن يلتقط فترة النضج – التى من الصعب معرفتها، والتى سيفشل العمل فيما لو التقطت قبل الأوان – كما أن من المهم أن تأخذ فى الحسبان: المدى أو المساحة التى يجب أن يكون لها حدود[١٠٠].

ان الدولة يجب ألا تكون كبيرة جداً، لكى يكون من الممكن أن تحكم جيداً، ولا صغيرة جدّ لكى تستطيع أن تصون نفسها بنفسها. إن إيجاد النسبة الأكثر ملاءمة لحفظ الدولة ليست الموهبة الأقل للسياسى، ولنضف أنه يجب

= طبقة، ولكنه لا يستطيع أن يعين هؤلاء أو أولئك بعينهم ليدخلوا فى طبقة ما، ويستطيع أن يقرر أن صورة الحكم ملكية وراثية، ولكنه لا يستطيع أن يحدد ملكاً أو يعين أسرة ملكية.

- Ibid., 425.

تجنب تأسيس شعب أثناء العواصف، وعدم صنعه إلا فـــى فتـــرة الرخـــاء والسلام، حيث يكون أكثر سهولة، وأقل قدرة على المقاومة(١٠١).

ولكن من هو إذن الشعب الجدير بالتشريع؟

إن روسو يرى أنه من الصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شـــروط النجاح، لهذا يقول أن القليل من الدول، مؤسسة تأسيساً جيداً، مع أنه يرى أن جزيرة كورسيكا ــ فى أوروبا ــ تستحق أن يقوم رجل حكيم بتعليم شـــعبها كيف يحافظ عليها، بعد أن استعاد هذا الشعب حريته من الجنوبين. ويضيف روسو: "لدى بعض الحدس بأن هذه الجزيرة ستدهش أوربا يوماً ما"(١٠٢).

خامساً: الحرية والمساواة

يقول روسو : "إذا بحثنا عما يتكون منه بالضبط أكبر قدر من لخير للجميع، وما ينبغى أن يكون هدف كل نظام تشريعى، سنجد أنه يتلخص فى شيئين رئيسيين هما: الحرية والمساواة.

الحرية لأن كل تبعية خاصة هى قدر من القوة ينقص من جسد الدولة، والمساواة لأنه لا بقاء للحرية بدونها(١٠٣).

فروسو يرى أن الهدف الذى تسعى إليه الدولة، هو المحافظة علـــى الحرية والمساواة لمواطنيها، ويستحيل وجود الأولى فى غياب الثانية، وليس أدل على اعتزاز روسو بالحرية وإيمانه بها من قولـــه فـــى بدايـــة "العقـــد الاجتماعى": "لقد ولد الإنسان حراً، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال، فرجل واحد يظن نفسه سيداً للآخرين، ولكنه يظل أشد عبودية منهم، كيف حدث هذا التغيير(١٠٤)؟

والحرية التى يعنيها روسو حرية معنوية أخلاقية، تتمثل أساساً فى طاعة القانون، الذى شارك المواطنون أنفسهم فى سنه، والفرد ليس حراً إلا فى نطاق المجتمع السياسى، والإنسان يمتلك حريته بإطاعة القوانين، "فالشعب الحر يطيع ولكنه لا يسترق، له رؤساء، وليس له أسياد، يطيع القوانين، ولكنه لا يطيع إلا القوانين، وهو بقوة القوانين لا يطيع البشر"(١٠٥).

وروسو هنا لم يتناقض مع نفسه حينما دافع عن الحرية التى دعا إلى التنازل عنها عند توقيع العقد، ذلك أن الفرد سيظل محتفظاً بحريته كما كان من قبل ولن يفقدها، ولكن كل ما فى الأمر سيعدل من طريقة استخدامه لها، بحيث ستكون هناك طرق جديدة فى استخدام الإنسان لحريته تتلاءم مع وضعه الجديد كعضو فى مجتمع سياسى متحضر(١٠٦).

ويفلسف روسو الحرية فى صيغة بلاغية بقوله: "بينما ينفر الفرس غير المروض، ويضرب الأرض برجله حينما يرى اللجام يقترب من فمه، يحتمل الفرس المروض، بصبر السوط والمهماز، كذلك يعصى عنق الإنسان غير المتحضر النير الذى يحنى له الإنسان المتحضر عنقه فى غير تذمر، فيفضل الأول الحرية الأشد مشقة على الخضوع الأكثر راحة. لا تستطيع إذن أن تحكم على مؤهلات الإنسان الطبيعية للحرية أو للاستبعاد استناداً الى انحطاط الشعوب المستبعدة، بل بالأحرى، استناداً إلى الكفاح المستميت الذى خاضت غماره جميع الشعوب الحرة ذوداً عن حريتها، أعرف .. جيداً أن الشعوب المستبعدة تميل إلى مديح السلام والأمان اللذين تتمتع بهما فى قيودها، ولكن حينما أرى تلك الشعوب التى تضحى باللذات وبالراحة وبالأموال، وبالحياة نفسها فى سبيل الحفاظ على هذه الحرية المعبودة التى يحتقرها أولئك الذين أضاعوها.. حينئذ أعلم أن العبيد غير جديرين بالتكلم عن الحرية(١٠٧).

وعلى ذلك فإن الحرية فى نظر روسو تختلف عنها فى فكر لـــوك،، فبينما يربط لوك الحرية بالملكية، يقرنها روسو بالمساواة

والمساواة عند روسو ــ أيضاً ــ مساواة أخلاقيـــة معنويـــة، فمـــن واجبات الدولة أن تنشر روح المساواة بين مواطنيها، ولكن لا يجب أن نفهم بمدرك المساواة أن درجات المقدرة والثراء يجب أن تكون متســـاوية، بـــين سائر المواطنين. بل أن تكون المقدرة خالية من العنـــف، وألا تمـــارس إلا بحسب الدرجة، وبموجب القوانين، وألا يخول الغنى صاحب القـــدرة علـــى شراء الآخرين، ولا يجبر الفقر صاحبه على بيع نفسه إلى الآخرين: ليخفف القوى من غلوائه، والغنى من جشعه، والضعيف من حقـــده، والفقيـــر مـــن حسده[١٠٨].

وإيماناً منه بأن المساواة، فى جانب من جوانبها، لها علاقة مباشـــرة بالملكية الخاصة، وأن هذه الأخيرة صورة من صور سيطرة الإنسان علـــى الإنسان، فأنه يرى وجوب وضعها ــ الملكية الخاصة ــ تحت رقابة الإرادة العامة، التى يجب أن تجعلها دوماً محدودة ومحصورة إلى أقصى حد[١٠٩].

غير أننا نسارع فنسجل أن روسو لم يفكر إطلاقاً فى إقامة مجتمـــع مبنى على المساواة المطلقة، بل مساواة نسبية، قصد بها إزالة الجور وتخفيف الفوارق التى تباعد بين الأكثر فقراً والأكثر غنى.

فلقد كتب فى العقد الاجتماعى: "أتريدون أن تعطوا لدولة التماســـك؟ قربوا بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك، لا تقبلوا وجود الأثرياء الكبار، ولا المعوزين، لأن الحالتين مضرتان بالخير العام[١١٠].

وقد قرر روسو أن تبادل الحرية العامة يتم بين الأغنيـاء والفقـراء دائماً: الأولون يأخذون ــ يشترون ــ والآخرون يبيعون، ولكن روسو يعرف تماماً أنه من الصعب الوقوف عند هذا الحد، فهـو لا يجهـل أن المسـاواة ستكون بذلك واهية ومهددة، ولذلك يعتمد على المشرع لكى يواجـه الأمـر الواقع "ولأن قوة الأشياء، تنزع دائماً إلى الإخلال بالمساواة، فان قوة التشريع يجب أن تعمل على الاحتفاظ بها"[١١١].

من هنا يربط روسو بين المساواة وبين تشريع القانون ــ التى هـى من أهم وظائف الإرادة العامة ــ وذلك لأن الناس جميعاً يجب ن يشـتركوا فى عملية التشريع، لا فرق بين غنى وفقير ولا بين قوى وضعيف، فالشعب كله يجب أن يشارك فى تشريع القانون ولكن بشرط تـوفر الصـفات التـى حددها روسو فى المواطن الذى يكـون مـؤهلاً للاشـتراك فـى عمليـة التشريع[١١٢].

سادساً: الإرادة العامة والحكومة:

يفرق روسو بين السيادة والحكومة، فالأولى تكمن فى الشعب، أمـا الأخرى فهى وكيل مؤقت عنه، وعليه أن يمـارس سـلطاته عليهـا بكـل أجهزتها.

فكل فعل حر ــ كما يقول روسو ــ له سببان يجتمعـان لإنتاجـه: أحدهما معنوى، وهو الإرادة التى تحدد الفعل، والآخر مادى، وهو القوة التى تنفذه، فحينما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أريد الذهاب إليه، وثانيـاً أن تستطيع قدماى أن تحملنى إليه.

والجسد السياسى تحركه نفس البواعث: الإرادة والقوة الأولى تدعى السلطة التشريعية، والثانية تدعى السلطة التنفيذية[١١٣].

والسلطة التشريعية ــ كما سبق القول ــ لا تكــون إلا مــن حــق الشعب[*]، ومن حق الشعب وحده، الذى يجب أن يشكل جمعية عامة من كل المواطنين لهذا الغرض، بمعنى أنها بالتحديد لا يمكن أن تفــوض ســلطاتها لأحد، ومن مهامها وضع الدستور، وسن القوانين بصفة عامة، كذلك عليهــا أن تعين جهازاً تنفيذياً هو الحكومة، أى أن للهيئــة التشــريعية مهمتــان لا تنفصمان: سن القوانين والحفــاظ عليهــا، ثــم الإشــراف علــى الســلطة التنفيذية[114].

أما السلطة التنفيذية أو الحكومة فينحصر دورها فى وضع قــرارات الإرادة العامة موضع التنفيذ، ومن المؤكد أنه ليس لها أن تشارك فى أعمال السيادة، فهى مجرد هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامــة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات، ولا سلطان لها، إذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وحده، وهى مفوضة فقــط لتنفيــذ القــوانين التــى تســنها الدولة[115].

إن تنفيذ القوانين، وهو العمل ذو الموضوع العــام، والتعبيــر عــن الإرادة العامة للسيد ــ أى للشعب كجسم ــ لا يمكن أن يتم من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة. وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر إلا مــن الإرادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف "هــو جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبــادل، ومكلــف بتنفيذ القوانين"[116].

---

[*] احتل موضوع "الشعب" أربعة فصول من الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى وهى الفصول من السابع إلى العاشر، وعناوينها على التوالى: "فى الشرع" ص: ٨٢ – ٦٨، "فى الشعب" ص : ٨٧ – ٨٩، "فى الشعب ــ تابع" ص: ٩٠-٩٢، "فى الشعب تابع" ص: ٩٣ – ٩٦.

تلك هى الحكومة، كما فهمها روسو، أو كما يريد أن يفهمها — على الأقل فى أغلب الأحيان — وهو يعطى لهذا الاسم معنى ضيق، فى حين أنه قبل كتاب العقد كان يعطى له معنى ما زال صالحاً منذ ذلك الحين(١١٧).

وأعضاء هذه الهيئة يطلق عليهم الموظفون أو الملوك، أى الحكام، وتحمل الهيئة كلها اسم الأمير. ومن هنا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن التصرف الذى يخضع بمقتضاه الشعب للرؤساء ليس عقداً، على حق إلى حد بعيد — فهو ليس سوى تكليف، أو وظيفة يقوم بمقتضاها مجرد موظفين من موظفى معقد السيادة بممارسة السلطات التى يأتمنهم عليها، وهم يمارسونها باسمه، وهو يستطيع تقييدها وتعديلها واستردادها.

يقول روسو: "قد تحاول الحكومة الاستيلاء على السلطة من الشعب، وفى هذه الحالة يجد المواطن نفسه غير ملتزم بطاعتها"(١١٨).

إن المسألة بالنسبة للحكام ليست فى أن يتعاقدوا، وإنما فى أن يطيعوا انهم لا يقومون، فى تحملهم لأعباء الوظائف التى تفرضها عليهم الدولة، بشئ أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأى شكل الحق فى المناقشة فى الشروط.

ولكن ما هى إذن مؤسسة الحكومة هذه التى ليست عقداً؟ يقول روسو: إنها عبارة عن عمل معقد جداً مؤلف من عملين آخرين، الأول: عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك، والثانى: عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة(١١٩).

ولكن ـــ أيضاً ـــ إذا كان الناس يعيشون فى سلام فما الذى يدعوهم إلى إقامة الحكومة؟ يجيب روسو على ذلك بقوله: "إن الناس جميعاً ليسوا على مستوى واحد من التعقل بحيث يتيح لهم العيش فى سلام، فقد يكون هناك من يراعى مصلحته الخاصة مضحياً بالمصلحة العامة، كما أنه بدون هذه الحكومة سوف ينتشر الظلم لأن كل فرد سيسئ استخدام سلطته لأنه لن يكون خاضعاً لأى قانون، لأنه لا يمكن أن يقال أن جميع الأفراد سوف يكونون موافقين على جميع القوانين، و أنها من اختيارهم، فالمجرمون مثلاً لا يوافقون على القوانين التى تنزل بهم أشد العقوبات نتيجة لما أقترفوه من جرائم، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى وجود حكومة لضبط المجتمع وتنظيم شئونه(١٢٠).

ويرى روسو أنه من الممكن تمييز ثلاث إرادات للحاكم، الأولى: تلك الإرادة الفردية التى تركز على رغباته الشخصية، والثانية: الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة، والثالثة: إرادة المجمع ككل التى تتجلى بأروع صورها فى الإرادة العامة(١٢١).

وهذه الإرادة تهدف إلى تحقيق الخير للمجتمع كله من ناحية، وتهدف إلى تحقيق الخير لكل عضو من أعضاء الحكومة على أنهم يمثلون جزءاً من المجتمع من ناحية أخرى(١٢٢).

ويرى روسو أن الإرادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة فى حالة المجتمع الطبيعى الأول، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية فى حالة المجتمع المتحضر(١٢٣).

ولا يمانع روسو فى إعطاء الحكومة سلطات أوسع من السلطات التى يسمح بها لوك، وذلك لثقته أن الشعب يفرض رقابته عليها، إذا ما أساءت استعمال السلطة(١٢٤).

أشكال الحكومات:

على الرغم من كل هذه المبادئ التى وضعها روسو، فانه لا يرى مانعاً من أن يكون هناك أنواع عدة من الحكومات، وهو أمر أربك المحللين لأنه يتناقض مع القول بحصر السيادة فى الشعب، وهو أمر تنبه إليه روسو فقال:

"يجب قراءة هذه المقاطع بانتباه كلى، وأننى لن أكون واضحاً أمام من لم يكن متنبهاً إذ يجب علينا أن نتذكر أن بناء الدولة من جهة وتشكيل الحكومة من جهة أخرى هما أمران متميزان تماماً وانني لم أخلط بينهما مطلقاً"(١٢٥).

ولا يبدو أمر التمييز بين الدولة والحكومة جديداً، فقد قال به بودان(*) من قبل معتبراً "أن السيادة هى القدرة على إيجاد القوانين، فى حين أن الحكومة هى التى تطبق هذه القوانين"(١٢٦)

وقد وافق روسو على التقسيم القديم للحكومات، ورأى أنها لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة الموناركية والأرستقراطية، والديمقراطية، وأضاف إليها شكلاً رابعاً هو الحكومة المختلطة(١٢٧).

---

* قانونى وسياسى فرنسى عاش ما بين عامى ١٥٣٠ - ١٥٩٦م.

ويرى روسو أنه ليس هناك نظام أفضل من الآخر بصورة مطلقة، بل هناك نسبية، لأن شكل الحكم مرهون ومتعلق بالأوضاع المحلية، وأنه من الخطأ فرض شكل معين منها فى كل مكان، فقد تتحول أفضلها — أو ما يعتبره كذلك — فى ظروف معينة، إلى الأسوأ عندما تتغير الظروف(١٢٨).

وتكتسب الدولة شرعيتها — فى رأى روسو — عندما يمارس الشعب برمته — وهو صاحب السيادة — السلطة التشريعية، وبالتالى تكتسب كل حكومة شرعيتها عندما لا تنافس صاحب السيادة فى سلطاته، بل تبقى أداة فى يده لتنفيذ إرادته.

ويبين روسو أن الحكومة الديمقراطية توائم الدول الصغيرة، والأرستقراطية توائم الدول المتوسطة، والمونارکية توائم الدول الكبيرة، وذلك على النحو التالى:

الديمقراطية:

من المعروف أن الديمقراطية تعنى شكل الحكم الذى يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين، وانما يقرر التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها.

إن السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية، وهذا يعنى إندماج السلطات أى النظام المتكامل الذى يقوم فيه العدد الأكبر بكل شئ: بالأعمال الخاصة وبالأعمال العامة(١٢٩).

ومن الواضح أن روسو يفضل هذا الشكل، ويقول أنه أكمل أشكال الحكومات، بشرط ألا يوجد فيه أى نوع من الطغيان الذى لا أساس له من العقد الاجتماعى ولا من القانون(١٣٠).

ولكى تتحقق الديمقراطية يحدد روسو بعض المتطلبات التى تقتضيها قيام هذه الحكومة والممثلة فى: إقليم صغير يسهل فيه اجتماع الشعب، ومواطنون يعرف كل واحد منهم الآخر، وبساطة الأخلاق والمساواة بين الطبقات فى الثروات، وقلة من الترف أو لا ترف على الإطلاق.

كذلك يجب أن يتحلى هؤلاء المواطنون بالفضيلة والشجاعة، ومن ثم ينتهى روسو إلى القول بأن هذا النظام يمكن أن يسود فقط لو كان هناك شعب من الآلهة(١٣١).

ومن المعروف أن روسو كان يكره وسيلة التمثيل الديمقراطية ــ كما سبق وذكر الباحث ــ ويرى أن فكرة الممثلين هذه فكرة حديثة أنحدرت إلينا من الحكم الإقطاعى، ذلك الحكم الباطل الذى فى ظله انحدرت الإنسانية ولطخ العار اسم الإنسان(١٣٢).

ويبدو واضحاً أن روسو وهو يتحرق شوقاً إلى العالم القديم، لم يكن يضمر إلا القليل من العطف على الأنظمة الديمقراطية التى يعزى إلى كتاباته فضل نجاحها إلى حد كبير(١٣٣).

الأرستقراطية:

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها فى يد عدد قليل من الناس، ويرى روسو أن هناك ثلاثة أنواع من الأرستقراطية: طبيعية Natural ووراثية Hereditary وانتخابية Elective، والأولى لا تناسب إلا الشعوب البدائية، والثانية أسوأ الحكومات جميعاً، والأخيرة، أفضلهم، وهى الأرستقراطية بالمعنى الحقيقى(١٣٤).

وتتميز هذه الحكومة ـ الأخيرة ـ باختيار أعضائها عن طريق الانتخاب، مما يساعد على وضع الضمانات للحكم الصالح.

وتتطلب الأرستقراطية بعض الفضائل، مثل الاعتدال لدى الأغنياء، والقناعة لدى الفقراء، إذ يبدو أن المساواة الكاملة هنا فى غير محلها[١٣٥].

يقول روسو: "إذا كانت هذه الصورة من صور الحكم تقتضى قدراً معيناً من التفاوت فى الثروة، فانه أمر حسن حتى تكون إرادة الأمور العامة بيد من يستطيعون أن يكرسوا لها وقتهم كله، ولكن ليس لأن الأغنياء، مفضلين على الفقراء دائماً، بل على العكس من ذلك، ينبغى اختيار بعض الفقراء للقيام بالحكم أحياناً حتى يدرك الناس أن هناك عوامل فى التفضيل أكثر أهمية من الثراء[١٣٦].

المونار كية:

يرى روسو أن المونار كية من أكثر أشكال الحكومات قوة وعنفواناً، فكل نوابض آلة الحكم تحركها يد واحدة، وكل شئ يسير نحو هدف واحد، فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً. انه النظام الوحيد الذى يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل[١٣٧].

إلا أن روسو لا يوافق على هذا النوع من الأنظمة لأنه يؤدى مع الزمن إلى أن تصبح الحكومة أقوى ممن بيده السيادة، وذلك لأن الجمعية الوطنية من أجل أن تضع القوانين فإنها تجتمع لفترات متباعدة، فى حين تبقى الحكومة، أى السلطة التنفيذية لها صفة الاستمرار وهذا ما يؤدى مع الزمن إلى التطاول على السلطة التشريعية وإنهاء الوجه الديمقراطى للنظام[١٣٨]

المختلطة:

يقول روسو: "انه لا يوجد حكم بسيط بمعنى الكلمة، فرئيس الدولة إذا كان فرداً ــ يمثل النظام الموناركى ــ فلابد له من تابعين يأتمرون بأوامره، وإذا كان الحكم شعبياً ــ يمثل النظام الديمقراطى ــ فلابد له من رئيس".

كما أن هناك دائماً فى تقسيم السلطة التنفيذية تدرجاً من الأعداد الكبيرة إلى ما هو أصغر منها، أو العكس، فقد يعتمد العدد الكبير تارة على الصغير وقد يحدث العكس.

وأحياناً يكون التقسيم متساوياً، سواء عندما تكون الأجزاء المكونة لهذه السلطة فى حالة تبعية متبادلة أو عندما يكون كل جزء من أجزاء هذه السلطة مستقلاً عن الآخر، وفى هذه الحالة يعتبر غير كامل. وهذا الشكل لا يعتبر شيئاً، لأنه لا تكون هناك أى وحدة فى الحكم وتفتقر الدولة إلى السلطة(١٣٩).

ويرى روسو أن الحكم البسيط أفضل من المركب لسبب واحد كاف وهو أنه بسيط(١٤٠).

ويبدو أن روسو قد تأثر كثيراً بمونتسكييه، ويتضح ذلك من إيمانه بأثر المناخ والبيئة على الأنظمة، فيرى أن كل أمة يجب أن يكون لها التشريع الملائم بها، فليس هناك دستور مطلق(١٤١).

كما أن نظام الحكم الذى فى ظله ــ وبدون مساعدات خارجية، وبدون محاولات مصبوغة بصبغة طبيعية، وبدون مستعمرات ــ يزداد

المواطنون ويتكاثرون يكون يقيناً أفضل الأنظمة، وأما الذى فى ظله يتضاءل الشعب ويتحلل فهو أسوأ الأنظمة(١٤٢).

وقد اعتقد روسو – مثل مونتسكييه – أن المؤسسات ليست شيئاً بدون الآداب، وأنه يجب الاهتمام بإعداد المواطنين(١٤٣).

كذلك فإن المشكلة الكبرى بالنسبة إلى روسو هى تأمين التضامن فى الجسم الاجتماعى. ولن يتم ذلك إلا بالتربية، وبالدين، وبمثال مشترك من حب الوطن، والواجبات المدنية، وبالبساطة والفضيلة(١٤٤).

هوامش الفصل الرابع

(1) Dunning, A History of Political, theories Vol. 3, op. cit., p. 13.

(٢) على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(3) W. T. Jone, Masters of Political Thought, op. cit., p.p 268-270.

(4) Rousseau, Social Contract (Oxford: University Press, 1948) Livre I Chap. VI, p. 99.

(5) Maxey, Politicql Philosophies, op. cit., pp. 353 – 355.

- W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 444 – 446.

(6) Stephen Ellenburg, Rousseau's Political Philosophy (Press. London, 1970) p. 159.

(7) Rousseau, Social Contract, op. cit., p. 100

(8) Ibid., p. 101.

(9) Harmon, M. Judd; Political Thought, op. cit., p. 306.

(10) W. Ebnestein, Great Political Thinkers, 3rd., ed., op. cit., p. 438.

(11) Roussseau, Social Contract. Op. cit., p. xxx 111, xxxv.

(12) G. D. H. Cole, Essays in the Social Theory (London: Oldbonrne Science Library, 1962) pp. 116 – 117.

(13) Idib., p. 119.

(١٤) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٥.

- وكذلك: حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(15) Ronald Grimsely, Du Contrat Social (Oxford: at the Charedon, 1972), p. 76.

(16) Ibid.. p. 28.

(17) Runkle, Gerald, A History of Wistern Political Theory (New York: The Ronald Press Co., 1968), p, 327.

(18) Ibid., p. 328.

(١٩) جان جاك جوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(٢٠) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(٢١) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، "هيجل" (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص: ١٠٠.

(٢٢) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية، وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥

(23) Duguit, Souveraineté et Lberte (Paris: Sirey, 1922) pp. 48 – 85.

(24) A. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel Francais et Comparé (Paris: Press Universitatires de France, 1927), p. 43.

(25) Lofferriére, Mannuel de Droit Constitutionnel 2nd ed., (Paris: Sirey, 1947), pp. 358 – 359).

(26) Duguit, Lecons de Droit Public Général (Paris: Press Universitaires de France, 1976), p. 116.

(٢٨) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(29) Chister C. Maxey, Political Philosophies, op. cit., p. 351.

(٣٠) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٨-١٠٩.

(٣١) سباين، تطور الفكر السياسى، جـ، مرجع سابق، ص: ٧٩٧.

(٣٢) شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابقن ص: ٥٠١.

وكذلك: لوك، هيوم، رسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(33) Jhon Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 427.

(34) Ibid, m p. 428.

(35) W. T. Jones, Masters of Political! Thought, op. cit., pp. 270 – 275.

(٣٦) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٤.

(٣٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٣٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣٩) المرجع السابق، ص: ١٩٩.

(٤٠) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦) ص: ٢٣٤.

(٤١) المرجع السابق، ص : ٢٣٥.

(٤٢) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢

(٤٣) المرجع السابق، ص: ٧٢.

(٤٤) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٥٢.

(45) Rousseau, Contract Social, op. cit., pp. 185-186.

(46) Ibid., P. 186.

(47) Ibid., P. 190.

(٤٨) طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠١.

(49) Ronald Grimsley, De Contrat Social, op. cit., P.24

(٥٠) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص:٣٠٢.

(٥١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص٩٤.

(٥٢) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، الكتاب الرابع ــ افصل السابع، ص:١٥.

(٥٣) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص٩٢.

(٥٤) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص:٩٢.

(٥٥) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٤٦.

(56) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P.207.

(57) Ibaid., P. 208.

(٥٨) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٤٩٨.

(59) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P.294.

(60) Ibid., P. 97.

(٦١) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٩.

(62) Duguit, Lecons de Droit Public General, op. cit., P.116.

وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية

ونظم الحكم، مرجع سابق، ص.١٤١.

(63) Duguit, Soiverainite et Liberte, op. cit., P.79.

(64)Duguit, lecons de Droit Public General, op. cit., P. 117.

(65) W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit.,pp. 448-449.

- F.W. Caker, Reading in Political Philosophy, o.cit., P.643.

(٦٦) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١٥٣.

(٦٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٥-١٠٦.

وكذلك: شوفالييه، المرجع السابق، ص: ١٥٣..

(٦٨) ويرى الدكتور علاء حمروش أن روسو قد أقترح بدلاً من مبدأ فصل السلطات الاستفتاء الشعبى العام فى جميع الأمور السياسية الهامة.

- علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، (القاهر: دار التعاون، ١٩٨٦) ص:١٣٧.

وكذلك محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٦٤-٥٦٥.

(٦٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سبق، ص: ١٢٤.

(٧٠) عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص:٣١٨.

(71) Rousseau, Contrat Social, op. cit., Live2, Chap. 4.

(٧٢) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠١.

(٧٣) محمد كامل لية، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٥.

(٧٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(75) W.T. Jones, Masters of political Thought, op. cit., P. 280

وكذلك: لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١١٢.

(٧٦) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(77) W.T. Johes, Masters of political Thought, Op. cit., PP.281-282., P.297.

(٧٨) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق؟، ص: ٥٠٢.

(٧٩) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، المرجع السابق، ص: ٥٠٣.

(80) John W. Chapman, Rousseau,Totalitarion or Liberal? (New York: Mentor Book, 1956) , P.75.

(٨١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(٨٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٣، كذلك: فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص:٩٣.

(٨٣) عبد الحميد متولي، المرجع السابق، ص: ٣٢٢.

(٨٤) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص:٧٢

(85) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P.450.

وكذلك: نجيب المستكاوي، روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته، (القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٩) ص:٣٠٥.

(86) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., P. 298.

(87) Rene Capitant, Ecrits Constitutionnels, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris: Sirey, 1982), P. 198.

(88) Robert paul Wolff, Plaidoyer pour L'anarchisme, in Collection de Formation Anarchiste No. 15 (Paris: Press universitaires de France, 1981), P.14.

(89) Rene Capitant, ecrits Constitutionnels, Editions du Centre Nationalla Recherche Scientifique, op. cit., P.214.

(٩٠) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص:٤٨٩-٤٩٠.

(٩١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٩٢) إبراهيم دسوقي اباظة، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص:٢٤٨.

(93) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P. 453.

(٩٤) شوفالييه، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩٥.

(٩٥) نفس المرجع، نفس الموضع.

(96) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P. 497.
(97) Ibid., P. 498.

(٩٨) شوفاليه، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٦.

(99) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., PP. 295-296.
(100) Ibid., P. 297.
(101) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P. 499.

(١٠٢) شوفاليه، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.

(103) Rousseau, Contrat Social, op. cit P.34.

وكذلك: مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسى، ط٢ (القاهرة: مطابع الشروق، ١٩٩٠) ص: ٥٩

(١٠٤) ويربط روسو بين الحرية وبين كون الإنسان انساناً وما دام الإنسان انساناً فإنه يجب أن يكون حراً، وان فقد حريته فقد انسانيته: "إن تخل المرء عن حريته هو تخل عن صفته كانسان، عن حقوقه فى الإنسانية بل عن واجباته، فليس هناك أى تعويضاً يمكن لمن يتنازل عن كل شئ، إذ أن تنازلاً كهذا مناف لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقياته من أفعاله.

- روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٣٥-٤٢.

(١٠٥) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٣٦.

(106) W. Ebenstein, Great Political Thinkers. Op. cit., P.444.

(١٠٧) أندريه كريسون، روسو: حياته ـ فلسفته ـ منتخبات، ترجمه نبيه صقر، ط٣ (بيروت: منشورات عويدات،١٩٨٢) ص:١٤٤-١٤٥.

(١٠٨) ويبين روسو أن (الميثاق الأساسى، بدلاً من هدم المساواة الطبيعية، يقيم مكانها، على العكس مساواة معنوية، ان البشر إذ لا يمكنهم أن يكونوا متساوين فى القوة أو فىالعبقرية يصبحون جميعاً متساوين بالتعاقد وبالحق)

روسون العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:٦٠.

(١٠٩) حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٦١-٣٦٢.

(١١٠) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٤٠.

(١١١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(١١٢) وضع روسو بعض الشروط فى الشخص الذى يمكن أن يشارك فى صنع القوانين، وهذه الشروط هى: أن يكون قد وصل إلى سن الرشد، وأن يكون فى كامل قواه العقلية، وان يكون ذكراً، ومن حق الأفراد أن يلجأوا إلى القانون حينما يريدون ذلك، ولو حدث وانتهك الفرد القانون فإنه يحرم لفترة من الوقت من حقه فى المشاركة فى صنع القوانين.

- J.G. Merquior, Rousseau and weber (London: Roultedge) and Regan, 1980) p.22.

(١١٣) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١٠٥.

(١١٤) حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٦٣.

(١١٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ٣١٤

(١١٦) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١٤٣.

(١١٧) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٥٠٣.

(١١٨) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١٤٣، وكذلك:

- J.Bowle, Western Political Thought, op. cit., P. 306.

(١١٩) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٥٠٣.

(120) W.T. Jones, Jones, Masters of Political Thought, op. cit., P.306.

(١٢١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٣١٤.

(122) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., P. 300.

(١٢٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق،

ص:٣١٥.

(١٢٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:١٠٦.

(١٢٥) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص:٢٤٨.

(١٢٦)) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص:٢٤٨.

(١٢٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(١٢٨) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(١٢٩) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠٩.

(١٣٠)على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 302-303.

(132) J.Bowle, Western political Thought, op. cit., P. 420.

(133) Idib., P. 451.

(١٣٤) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سبق، ص: ١٥٧.

(135) Andrew Hocker, Political Theory Philosophy, Ideology, Science (New York: The Macmillan Co.,1961) p.219.

(136) Idib., p.298.

(١٣٧) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سبق، ص:٥١٠.

(١٣٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية،مرجع سابق، ص: ٢٤٩.

(١٣٩) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٦٥.

(140) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 309.

(141) J.Bowle, Western Political Thought, op. cit., P. 45.
(142) Idib., P. 453.

(١٤٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٣٧.

(١٤٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند كانط

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند كانط

تمهيد:

عندما قدم روسو فى كتابة "العقد الاجتماعى" نظرية "الإرادة العامة" تلقفها أتباعه من الباحثين فى النظريات الديمقراطية، فرأى بعضهم أن الخير كله يكمن فى افساح المجال لهذه الإرادة بالظهور، انطلاقاً من أنها الضمان الأكيد لصحة التشريع.

إلا ان البعض الآخر قد خلط بينها وبين إرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، أو الإرادة العامة، وبذلك وجد فلاسفة القوة فى نظرية الإرادة العامة، منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذى لا يعبأ بالانتخاب، والمؤسسات البرلمانية.

وعلى ذلك فسوف يتناول الباحث الحديث عن الإرادة العامة والحرية، والتى يقتصر البحث فيها على نموذجين من الفلاسفة رأى كل منهما فى نظرية الإرادة العامة دعوة إلى الحرية، هذا الفيلسوفان هما: كانط وبنثام.

كما يتناول الباحث فيما بعد الحديث عن الإرادة العامة والجبرية مركزاً على فيلسوفين آخرين، رأى كل منهما فى تظرية الإرادة العامة الدعوة إلى التسلط والديكتاتورية، هذان الفيلسوفان هما: هيجل وبوزانكيت(*).

(*) يود الباحث أن يشير هنا إلى أن الدعوة إلى التسلط لديكتورية من خلال نظرية الإرادة العامة، لا يقتصر على هذين الفيسلوفين فقط، بل أن هناك فلاسفة آخرين – من أمثال نيتشه – فهموا هذه النظرية على أساس أنها ايمان بالأفراد الممتازين فقط فنيتشه ١٨٤٤ – ١٩٠٠ – قد نادى بنظرية "الإنسان =

اولاً: الإرادة العامة والحرية:

رأى بعض أتباع روسو فى نظريته فى الإرادة العامة فرصة كبرى للدعوة إلى الديمقراطية، وكان من هؤلاء الفلاسفة كانط

كانط:

تجنب كانط[*] فى بداية حياته كل ما يتعلق بالدولة، وأجهزتها السياسية، حتى أننا نكاد نجهل آراءه السياسية لولاأنه نشر فى اواخر أيامه، وأثناء الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٥م كتاباً مهماً أسماه "مشروع للسلام الدائم" ولهذا الكتاب عدة جوانب فهو يمثل أولاً أمنية كانط فى شكل الحكومة، ويمثل ثانياً رغبته فى تحديد شكل جديد للنظام السياسى العالمى، مما يعتبر إضافة إلى ما ضمنه من آراء مهمة فى فلسفة التاريخ.

وقد كان كانط من أشد المعجبين بروسو[١]، وقال أنه كان عليه أن يقرأ كتب روسو عدة مرات، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه إلى الموضوع[٢].

ويؤكد كانط على ان الإنسان اجتماعى بطبعه، ومن هنا تأتى أهمية تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته، وأن يحقق غايته الأخلاقية، ومبادئ التشريع فى رأى كانط هى القادرة على تحديد أطر وجوانب هذا التنظيم[٣].

= الأعلى" الذى لا يجب أن يستوى على نفس القاعدة مع غيره من الأفراد العاديين ولقد مهد لنظريتـــه هــذه بالإشادة بالفردية، لأنها هى السبيل الوحيد لخلق الأرستقراطية التى ينشدها.

- راجع فى ذلك: كتاب "نيتشة" للدكتور عبد الرحمن بدوى.

[*] (١٧٢٤-١٨٠٤)

وقد اهتم كانط بالقانون وقسمه إلى قانون خاص وهو القانون الطبيعى، وقانون عام وهو القانون السياسى [٤].

الدولة والسلطات الثلاث عند كانط:

يعرف كانط الدولة بأنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية[٥] وتستند لدولة بصفتها منظمة اجتماعية، أى منظمة بقوانين الحق، إلى المبادئ العقلانية التى تدور حول المفاهيم التالية:

١- حرية جميع أفرادها بصفتهم الإنسانية.

٢- مساواة ــ بعضهم بعضاً ــ بصفتهم محكومين.

٣- استقلال جميع الأفراد بصفتهم مواطنيين.

وليست هذه المبادئ قوانين تسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ما هى أسس لا يمكن للدولة أن تبنى إلا عليها وحدها، وبمقتضى المبادئ العقلانية للحق الإنسانى بوجه عام[٦].

فكانط اعتبر أن الدولة جملة أشخاص متميزين، وهو بذلك يعنى أنهم أحرار، وأن الدولة ذات طبيعة تعاقدية، تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقاً، فإن عليه واجبات، وكذلك الأمر بالنسبة للحاكم له مجموعة من الحقوق والواجبات يتم الاتفاق عليها فى ثنايا العقد الاجتماعى، وهذه النظريات التعاقدية خصوصاً عند لوك وروسو وكانط تختلف عن النظريات السياسية التى تمنح الحاكم حقوقاً وسلطات مطلقة ولا ترتب عليه أية واجبات كالحال فى النظم الديكتاتورية[٧].

كما رأى كانط أن كل دولة يجب أن تشتمل فى ذاتها على ثلاث سلطات، أى أن الإرادة العامة يجب ان تكون موحدة فى ثلاثة أشخاص السلطة ذات السيادة، وتقوم فى شخص المشرع، والسلطة التنفيذية، وتقوم فى شخص من يحكم وفقاً للقانون، والسلطة القضائية ـــ التى تنسب إلى كل واحد حقه وفقاً للقانون ـــ فى شخص القاضى(٩).

فالسلطة التشريعية التى تقرر الحرب، يجب أن تكون صادرة ـــ عند كانط ـــ عن إرادة الشعب، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تاماً، وهذا النوع من الحكومة هو انسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة، وهو أيضاً أنسبها لاستتباب السلام، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب اليهم تقريرها، فى حين أن حاكماً مطلقاً قد يرى فى الحرب ملهاة يتلهى بها، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية، وهى دائماً على استعداد لهذه المأمورية(١٠).

فالشعب إذن هو مصدر السيادة العامة، لأنه لا يمكن أن يوجد سيد غيره ـــ بموجب قوانين الحرية ـــ وهو صاحب الحق فى التشريع، أما الحاكم فهو مجرد وكيل يمثل الإرادة العامة، بل أن السلطة القضائية مصدرها الشعب(١١).

من هنا يمكن القول بأن النظام الديمقراطى هو الشكل العقلى للدولة ـــ عند كانط أو هو الباقى وحده مهما تعاقب الأشخاص. ويتميز هذا النظام بالفصل بين السلطات والتمثيل النيابى.

كما أن هذا النظام يختلف عن نظام الحكم الاستبدادى الذى لا يفصل بين السلطات، فرئيس الدولة ورجاله فى الحكم الاستبدادى، ينفذون القوانين التى شرعوها بأنفسهم، كما أنهم هم الذين يتولون أو يتدخلون فى أمور القضاء. ومن ثم يأتى فساد الدولة، ويقضى على حرية المواطنين وسيادة الشعب(١٢).

الدستور:

يعنى كانط أهمية كبرى للدستور فيقول: "إن وضع دستور مدنى للمجتمع من أهم وقائع التاريخ الإنسانى، وهو واقع فريد من نوعه حقاً".

كذلك يرى كانط أنه "يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستوراً جمهورياً، ان الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلى والذى يجب أن يقوم عليه كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى(١٣).

وإذا ما لاحظنا طبيعة النظام الاستبدادى البروسى الذى عاش فى ظله كانط، أدركنا مدى جرأة هذه الآراء، فهو يرى فى الملكية ــ وخاصة المستبدة ــ أساس كل الأخطاء، وكل الجمود الذى يصيب الأمم، بل انه يعتبرها من مسببات الحروب الرئيسية، كما أنه أظهر رغبته الصادقة فى أن تتواجد دساتير لا تقيم لامتياز الطبقات وزناً، بل تعامل الجميع على أساس المساواة المطلقة(١٤).

ومن ثم يعد كانط من أكبر المناهضين للنظام الاقطاعى، فيعطى الدولة الحق فى نزع ملكية النبلاء مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة، على أسس أن الامتيازت الطبقية ينبغى على الدولة أن تعالجها بطريقة تدريجية.

فمالك الأرض هو الشعب، وليس للدولة الحق فى أن تمتلك هذه الأرض، بل عليها ن تملكها للأفراد وبالطرق القانونية[١٥].

ولكن كانط يعود فيعترف فى موضع آخر من "مشروعه" بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور الذى يتمناه، فيقول: "والدستور الجمهورى، وهو وحده المطابق لحقوق الإنسان، أصعب الدساتير قياماً، وهو على الخصوص أقلها استتباباً، ولذلك ذهب كثيرون إلى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى شعباً من الملائكة، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الاثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا[١٦]. النظام الرفيع ولكن إذا كان الأمر كذلك فما دعامة قيام مثل هذا النظام فى رأيه؟

الإرادة العامة:

ينتقل كانط هنا إلى الإرادة العامة الكامنة فى الشعب فيقول: "... ولكن الطبيعة تسخر هذه الميول ـــ الأثرة والأنانية ـــ نفسها لتكون فى عون الإرادة العامة، التى تقوم على العقل، ولكنه علىالرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق، ومن أجل ذلك يكفى لتنظيم الدولة تنظيماً حسناً ـــ وهو امر فى مقدور الناس قطعاً ـــ أن تتآلف القوى البشرية تآلفاً يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر، أو يقضى عليها قضاء مبرماً"[١٧].

كره كانط استبداد حكام الدولة البروسية العسكرية، ورأى أن الاستبداد سيقود الأمة حتماً إلى الحرب، وأن الوسيلة الوحيدة لمنع هذه الحرب استبدالها بإصلاحات متتابعة تكمن فى التشريعات والنظم الديمقراطية[١٨].

وتبلغ الجرأة بكانط ــ ذلك الرجل الهادئ النظامى ــ بأن يصرح باستحالة تحقيق هذه التشريعات والأنظمة إلا عن طريق الثورة، وإذا تذكرنا بأن كانط أصدر كتابه "مشروع السلام الدائم" سنة ١٧٩٥ - أى بعد نشوب الثورة الفرنسية ــ أدركنا مدى اهمية هذه الثورة فى نظره، باعتبار أنها ستكون البادرة الأولى لتحرير أوربا من أنظمتها الاستبدادية العتيقة، واستبدالها بانظمة جمهورية، وبقيام نظام دولى يرتكز على الديمقراطية، ولا مكان فيه للعبودية والاستغلال(١٩).

ولكن لماذا اعتبر كانط النظام الديمقراطى التمثيلى أمراً جوهرياً فى التوصل إلى خير المجتمع؟

فى الواقع، أنه لا يمكن الإجابة على ذلك إلا على أساس الإرادة العامة، التى آمن بها كانط واعتبرها الممثل الحقيقى عن إرادة الطبيعة ذاتها، وأن كل الخير يكمن فى إفساح المجال لهذه الإرادة بالظهور.

إن الإرادة العامة هى التى تجمع بين أفراد الشعب كله،وتكمن فى ذوات هؤلاء الأفراد، فإذا كان التشريع مستمداً من هذه الإرادة كان ذلك ضماناً أكيداً على صحته "وهو وحده التشريع الكامل" وإذا ما اجتمعت لدى كل أمة قوانينها المستمدة من روحها ــ إرداتها العامة ــ عن طريق تمثيل الشعب كله، توصلنا إلى إيجاد قوانين صحيحة كاملة فقوانين الدولة يجب أن تنال رضا الشعب وموافقته(٢٠).

أن الحق ــ فى رى كانط ــ لا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل التجريبى، أو العملى ــ أى عن طريق المعرفة المتأنية عن طريق التجربة المادية ــ بل عن طريق روح الجماعة، ويوسع كانط هذا المفهوم بفضل عقده باسم "مبدأ الجماعة" فيقول: "ان جميع الجواهر، من حيث أنها موجودة،

تكون فى جماعة كاملة، أى فى حالة معاوضة ــ وهى التبادلية بين المنافع ــ الواحد منها للآخر"[٢١].

وتستند الإرادة العامة عند كانط على الناحية الأخلاقية للحكومة، ويظهر هذا المبدأ فى مفهوم العقل الكانطى الذى يسوغ معاملة الإنسان العاقل بشئ من الاحترام.

يقول كانط: "عامل الناس، جميعهم، وكأنهم غايات بحد ذاتهم لا وسائل" ويقصد بهذا المبدأ عدم معاملة الناس بطريقة تسئ إلى أدميتهم، بل يجب أن يعامل الناس ــ فى رأيه ــ معاملة تخضع لمبدأ بسيط معروف أو قانون معترف به، ويرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعى الذى هو من عمل الناس المتعقلين، والذى يخول من يعيشون فى ظله ــ بطاعتهم له وانتباههم للحدود التى يضعها فى سبيلهم ــ أن يحتفظوا بحريتهم[٢٢].

من هنا يمكن القول بأن السياسة الديمقراطية ــ عند كانط ــ تربط بين مفاهيم الاحترام والعقل والقانون والحرية والالتزام السياسى وسد الحاجات الإنسانية، أو إذا شئت خدمة مصالح الأفراد ويبدو أن هذا هو ما حمل هيجل على أن يؤكد أن فلسفة كانط تمجيداً لحرية الإرادة الإنسانية[٢٣].

كما أن هناك أقوالاً كثيرة تدل على تحمس كانط للحرية واستهجانه للعبودية، يقول كانط: لا مصيبة عند من تعود على الحرية أشد هولاً من أن يرى نفسه مسلماً إلى من يرغمه علىالامتثال لهواه الخاص،والعمل بما يريده ذلك الشخص" ويقول فى نص آخر" ...ولذا لا يوجد فزع أكثر من ذلك الذى يستشعره الإنسان ضد العبودية. ان الطفل يبكى وينزعج إذا الزم أن يعمل له الآخرون ما يريد أن يعمله هو". ويقول فى نص ثالث: ".... وكل انسان فى

دستورنا مهان ما دام خاضعاً، فى أى درجة عالية كان" ويقول فى نص رابع: "الإنسان الخاضع لغيره، لم يعد انساناً، لقد فقد تلك المكانة، انه ليس إلا تابعاً لذلك الآخر"[٢٤].

ولقد كان لآراء كانط هذه أثر كبير على الحركة القومية الألمانية فى القرن التاسع عشر، وما لبثت هذه الآراء أن صار لها دوى سياسى عظيم غير وجه ألمانيا، بل التاريخ الأوربى بأسره، وكان ذلك البداية الأيديولوجية لعهد القوميات فى العالم[٢٥].

تعقيب:

على الرغم مما كان لآراء كانط من عظمة وأثر على الفلاسفة الألمان من بعده، وعلى الحركة القومية فى المانيا وفى العالم، إلا أن آراءه لا تخلو من بعض جوانب النقد المتمثلة فيما يلى:

١- إن نقطة الانطلاق عند كانط هى مبادئ عقلانية، ومن أبرز هذه المبادئ ذات العلاقة بالسياسة، الحرية والمساواة. نعم قد يكون لهذه المبادئ نتائج تطبيقية، ولكن ليس لها أى وزن فى التحقق من صحتها أو عدم صحتها، ان ما يقرر هذه الصحة ــ أو عدمها ــ اعتبارات عقلية قبلية بمعزل عن كل اختبار.

وكانط ــ نفسه ــ لا ينكر أن أغلب براهينه قبلية، وعذره فى ذلك أن العصر الذى لديه سجلات تاريخية عنه قصير جدا لا يكفى لاكتشاف أى شئ عام، فالمشروع الذى قدمه ليس طريقاً مختصراً لاكتشاف الوقائع التاريخية بل هو وسيلة للنظر إلى الحقائق بعد إكتشافها[٢٦].

٢- بعد أن وضع كانط مبادئ دستوره الجمهورى، اعترف فى موضع آخر من "مشروعه" بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور. ويظهر من ذلك مدى التناقض الموجود فى فكر كانط، فكيف يقول بدستور مثالى من الناحية

النظرية ثم يعود فيذكر أن تطبيق مثل هذا الدستور صعب؟ وكيف يذكر أن هذا الدستور أقل الدساتير استتاباً؟ وهل يمكن لدولة من الدول أن تقدم على تطبيق دستور اعترف واضعه بعدم امكان استتابه؟

٣- يؤكد كانط أنه ينبغي علينا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية فى ذاته.

ويمكن اعتبار ذلك شكلاً مجرداً لنظرية حقوق الإنسان، ولكن لو أخذنا هذا المبدأ أخذاً جاداً، لأصبح من المستحيل الوصول إلى قرار، حيث تصطرع مصالح الأفراد.

والمصاعب واضحة بشكل خاص فى مجال السياسة، الذى يستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ إيثار الأغلبية، الذى يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين.

ولكن إذا كانت الحكومة تحرص كل الحرص على مراعاة الجانب الأخلاقى، فلتكن غايتها هى تحقيق خير الجماعة، مراعية فى ذلك مبدأ العدالة.

٤- أراد كانط أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين ـــ وبغض النظر عن عيوب الفصل المطلق الذى سبق وذكره الباحث ـــ إلا أن كانط لا يقصد بذلك ألا يكون هناك ملك، فهو فى الواقع يرى أن أسهل الأمور هو الحصول على حكومة، كاملة فى كنف الملكية[٢٧].

ولكن إذا كان كانط قد كتب ذلك تحت وطأة حكم الإرهاب، فقد كان يرتاب فى الديمقراطية، فهو يقول أنها بالضرورة استبداد، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية، فالشعب كله كما يدعونه، الذى يفرض مقاييسه، ليس فى الواقع

كل الشعب، وانما أغلبية فقط، ومن ثم تكون الإرادة العامة هنا متناقضة مع نفسها ومع مبدأ الحرية(٢٨). ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير روسو.

٥- مع أن كانط يقر بوجود استعدادات اجتماعية لدى البشر، فإنه يركز اهتمامه على الاستعدادات غير الاجتماعية التى تجعل فى الإنسان رغبة فى مقاومة الآخرين، لأن هذه المقاومة هى التى توقظ كل قوى الإنسان، فتحمله على قهر ميله إلى البطالة، وعلى أن يحقق لنفسه ــ مدفوعاً بالطموح والنزعة إلى التملك والسلطان ــ مكانة بين اخوانه الذين لعله لا يحتملهم، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يفترق عنهم.

ولا يكتفى بهذا القول بل يقرر أن ذلك هو البداية الحقيقية التى تنقل الإنسانية من البداوة والسذاجة إلى الحضارة. فالحمد للطبيعة إذن على الشقاق الاجتماعى، والعبث المتسابق المتحاسد، والطمع النهم فى التملك والسلطان، فلولاها لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية فى الإنسان راقدة لم تظفر بحظها من النماء(٢٩).

وهكذا يسفر كانط عن آرائه فى ضرورة التنافس الدائم على التملك والسلطان لخدمة المصلحة العامة حينما يبين أن المشكلة الكبرى للنوع الإنسانى، والتى أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلاً، هى الوصول إلى تكوين مجتمع مدنى ــ بورجوازى ــ يحكمه قانون عام، هذا المجتمع البورجوازى هو ما يراه كانط أجمل نظام اجتماعى، حيث أنه يحوج نفسه بنفسه إلى التهذيب، وبالتالى تنمو بذور الطبيعة عن طريق الصناعة المبدعة تنمية كاملة(٣٠).

٦- يعترف كانط بصعوبة إيجاد سلطة عليا توفق بين مبدأ التنافس واللاجتماعية، وبين ضرورة الخضوع للقوانين وتنفيذ العدالة اللازمة للميول الاجتماعية ، بل يكاد يعتبره مستحيلاً[٣١].

ولكن إذا كان هذا التوافق مستحيلاً ــ على حد قول كانط ــ فكيف يمكن الوصول إلى الحق الذى رأى كانط انه لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق روح الجماعة؟ وأين روح الجماعة هنا فى ظل عدم وجود سلطة تستطيع أن توفق بين التنافس والاجتماعية وبين الخضوع للقوانين وتنفيذ العدالة؟

كما ان المنافسة والطيش الاجتماعى يتعارضان مع المبدأ الذى بنى عليه كانط فلسفته الأخلاقية حيث رأى أن على الإنسان أن يطبق الواجب الخلقى حتى ولو أضر بمصالحه الخاصة، لأن الواجب شئ أسمى وأعظم من القيم الخيرية التى يتعارف عليها البشر فى حياتهم الاجتماعية[٣٢].

٧- كتب كانط تحت تأثير كتابات روسو، أن هناك قانوناً مقدساً لا يمكن خرقه، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه هذا القانون ليس مصدره البشر، وإنما هو نابع من سلطة تشريعية عليا ومعصومة، هذا القانون هو: "أن صاحب السيادة فى الدولة ليس له إلا حقوقاً فى مواجهة رعاياه، وليس عليه اطلاقاً أيه واجبات[٣٣].

ولكن من أين أتت قدسية القانون هنا؟ وإذا لم يكن هذا القانون مصدره البشر فما مصدره؟ وأين هى السلطة التشريعية العليا المعصومة؟ وإذا كان صاحب السيادة فى الدولة ليس له إلا حقوق فى مواجهة رعاياه، وليس عليه اطلاقاً أية واجبات فأين هو العقد؟ ذلك ما لم يبينه كانط.

٨- اقتبس كانط من روسو ــ كما يقول هنرى د. أيكن ــ الرأى القائل بأولوية الإرادة من وجهة نظر الأخلاق غير أنه على خلاف روسو، قد حرص على أن يلحق هذا الرأى بشرط يقول أن الإرادة الأخلاقية فى الوقت ذاته إرادة عاقلة لابد لها من تصور القانون.

إلا أن كانط لم يشارك روسو خوفه من العقل النظرى أو كراهيته له، ولم يشاطره رغبته فى اخضاع المعايير العقلية للمعانى الأخلاقية فقد يكون صحيحاً بمعنى معين، أن للقلب أسبابه التى لا يعرفها العقل، غير أن هذا، فى رأى كانط، لا يبرر على الاطلاق تخلينا عن قوانين المنطق لحساب الضمير[٣٤].

هوامش الفصل الخامس

(١) يحيى هويدى، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٨) ص : ٩٠.

وكذلك، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص : ٢١٤.

وكذلك، ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٢١٦.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص : ٢١٦

(٣)عبد الرحمن بدوى، إمانويل كانط ـ فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص: ٥.

(٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٥) علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(٦) كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣) ص : ١١.

(٧) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣) ص : ٤٤٩.

(٨) المرجع السابق، ص: ٤٦٧ – ٤٦٩.

(٩) عبد الرحمن بدوى، امانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص: ١٢.

(١٠) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ١٥.

(11) Word, A study of Kant, 1922, p: 82.

نقلاً عن: علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(١٢) ويرى الدكتور على عبد المعطى أن هذه افكرة الكانطية هامة جداً فى تأسيس الدول وتحديد مساراتها، وهى فكرة قديمة تعود إلى أرسطو ذاته.

– على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٤٦٤ – ٤٦٥

(١٣) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ١٦.

(١٤) عبد الرحمن بدوى، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(١٥) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ط٢ (القاهرة: دار مصر، ١٦٧٢) ص: ٥٧.

(١٦) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص : ٢١.

(١٧) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص : ٢٤.

(١٨) نفس المرجع، ص : ٤٨.

(١٩) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى – حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة فى العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص: ٤٨٧.

(٢٠) وقد أطلق كانط هلى هذه القوانين اسم الضمير.

- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p: 259.

(٢١) كانط، نقد العقل المجرد، ص: ٢٥٩، نقلاً عن:

عماد عبد السلام رؤوف، كانط "ملامح حياته وأعماله الفكرية" (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦) ص : ٥٠.

(٢٢) ت.د. ولدن، لغة السياسة، ص : ٨٧ نقلاً عن:

ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٣٣٤، وكذلك:

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٥٣، وكذلك:

برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص : ٣٢٥.

(٢٣) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل، مرجع سابق، ص: ٨٤.

(٢٤) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٤٥١.

وكذلك: عبد الرحمن بدوى، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: ٤٥١.

(٢٥) عماد عبد السلام رؤوف، كانط، مرجع سابق، ص : ٥٢.

(٢٦) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدى محمود (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢) ص : ١٦٧.

(٢٧) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣١٦.

(٢٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢٩) كانط، فكرة عن التاريخ الكلى ـــ أو العام ـــ من وجهة نظر عالمية، ١٧٨٤.

- أصل هذا المقال فى المجلد الثامن من مجموعة مؤلفات كانط الألمانية، برلين وليستك ١٩٢٣ عند الناشر فلتردى جرويتر. وقد قام بنقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى باسم "نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى" وألحقها بكتابة "النقد التاريخى" لصادر بالقاهرة سنة ١٩٦٣، ص: ٢٨٥ - ٢٨٦. وهى ترجمة كاملة محققة.

(٣٠) المرجع السابق، ص: ٢٨٧.

(٣١) المرجع السابق، ص: ٢٩٠.

(٣٢) عماد عبد السلام رؤوف، كانط، مرجع سابق، ص: ٨١ - ٨٢.

(33) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit.,p: 117.

وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(٣٤) هنرى د. أيكن، عصر الأيدلوجية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣) ص: ٦٣ - ٦٤.

الفصل السادس

الفكر السياسى عند بنثام

الفصل السادس

الفكر السياسى عند بنثام

تمهيد:

أقام بنثام[1]. الدولة على أسس مبدأ المنفعة، وذلك على أساس أن الحياة يسودها "سيدان" هما الألم واللذة، فهما وحدهما اللذان يحددان ما يتعين الاقدام عليه من أفعال وما ينبغى التقاعس عن اقترافه.

ويقوم مبدأ بنثام على خمسة أسس[2] أولها: أن السرور حسن وأن الألم عاطل، وثانيها: أن السرور والألم يمكن وضع قياس لهما مما يتيح للحاكم أن يشجع الأول ويهمل الثانى، وثالثها: أن كل إنسان يهدف إلى تحقيق سروره والابتعاد عن الألم، ورابعها: يدعو بنثام الناس إلى تحقيق أكبر قدر من السرور العام الشامل للكل، وخامسها: يقول بنثام أن المشرع يجب أن يعتمد على مبدأ السرور والألم لوضع تشريعاته، بحيث يكثر من الأول، ويخفف من الثانى.

كذلك يرى بنثام أن أى تشريع ينتج عن هذه المعادلة هو للصالح العام، انما يبقى ايجاد القوى التنفيذية لوضع هذه الشرائع موضع التنفيذ ولاجبار من يتطاول عليها إلى التقيد بها[3].

وقد نادى بنثام بترك كل فرد حر فى تقدير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة، ودون خشية ضرر يلحق بالجماعة نتيجة هذا المسلك، وذلك نظراً لوجود انسجام تلقائى يؤدى إلى تحقيق حياة اجتماعية أكثر سعادة[4].

ويتساءل بنثام عن وظيفة المشرع فى المجتمع، وعن الوسائل التى تمكنه من تحقيق السعادة لهذا المجتمع، وبمعنى آخر كيف يتمكن حكام القرن التاسع عشر من تخفيف البؤس والشقاء والظلم عن عاتق عامة الشعب؟

ويبدأ بنثام بحثه بتحليل وظيفة الحكومة فيقول: ان الوظيفة الأساسية للحكومة هى نشر السعادة فى المجتمع عن طريق فرض العقاب، واعطاء المكافآت للأفراد، فما الحاكم إلا معلم وموجه للأفراد لتحقيق أغراضهم فى الحياة، وعلى ذلك فوظيفة المشرع هى استعمال مبدأ العقاب والجزاء لنشر السعادة فى أقصى حد ممكن، وتخفيف الألم إلى أقل حد، ولكى يصل المشرع إلى ذلك يجب عليه أن يتبع جدول السعادة والألم الذى وضعه بنثام، ويفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعاً لدرجة السعادة أو الألم الذى وقع به[٥].

الدولة والسيادة عند بنثام:

تأثر بنثام بهوبز وبنظرته إلى طبيعة الإنسان، فالإنسان أنانى بطبعه، ولا يبحث إلا عن سعادة نفسه ولكن هذه السعادة الأنانية سوف تتضارب مع بعضها ثم تقضى على نفسها[٦].

ومن ثم فإن وظيفة المشرع هى العمل على تجنيب المجتمع مغبة هذا العمل، والسعى لتحقيق توافق سعادة الفرد وسعادة المجموع، وطالما أن قيمة السعادة تزداد تبعاً لزيادة انتشارها فسوف يشعر الفرد بمزيد من السعادة إذا شملت هذه السعادة عدداً أكبر من الأفراد، هذا بالإضافة إلى أن الفرد شديد التأثر بعقوبات الرأى العام، وهنا تنحصر وظيفة الحكومة فى نشر السعادة بين أغلبية الشعب لا بين مجموعة بذاتها[٧].

فبنثام يرى أن مصلحة المجموع تقوم على بواعث فردية، ،ان صالح الأفراد لا يعلو على صالح الجماعة، وان أكبر سعادة جماعية ممكنة هى التى تتبع من سعى كل فرد لتحقيق سعادة نفسه لأن السعادة الجماعية ليست سوى مجموع هذه السعادات الفردية(٨).

يقول بنثام، ان القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة وحب بنثام للمساواة قاده مبكراً إلى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين ابنائه، وأن يعارض حرية الوصية، وقاده مؤخراً إلى معارضة الملكية والأرستقراطية الوراثية، وان يدافع عن الديمقراطية الكاملة، بما فى ذلك تصويت النساء(٩).

وقد اقترح بنثام عدة تعديلات فى الدستور الانجليزى، وذلك لضمان عدم تفضيل الحاكم لمصلحته الخاصة، وحتى لا تتضارب مصالح الطبقة الحاكمة مع مصالح المحكومين، ومن هذه الاقتراحات: تعميم حق الانتخاب حتى يضمن تمثيل الأغلبية فى البرلمان، وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الادلاء بصوته، فيكون الرأى العام ممثلاً تمثيلاً صحيحاً، ومنها أيضاً إعادة الانتخاب سنوياً حتى يظل ممثلو الأمة أو الطبقة الحاكمة على اتصال دائم بالمحكومين وحتى لا يفسد الممثلون إذ طالت مدة نيابتهم.

كذلك يرى بنثام أن البرلمان يجب أن يكون مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له، وكان يخشى أن أعضاء البرلمان إذا اعتقدوا أنهم ممثلون للشعب فأنهم قد ينبذون مصالح المواطنين، ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة، أما إذا كانوا مجرد مندوبين فإن هذا الخطر يقل إلى درجة كبيرة، وهنا يصل بنثام إلى ما وصل إليه روسو(١٠).

ومن ثم يتضح ان بنثام كان يرى أن الحكم المثالى هو أن تكون الحكومة جمهورية، ولها مجلس واحد من مندوبين عن الشعب يعاد انتخابهم سنوياً، ومهمة البرلمان مهمة واسعة، فمن واجبه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من المواطنين.

ولم يكن بنثام على استعدد لقبول فصل السلطات، بل كان يرى أن الشعب هو صاحب السيادة، فيجب أن تكون هناك رابطة قوية بين المندوبين والهيئة التنفيذية، كما يجب أن يكون للبرلمان إشراف تام على الهيئة التنفيذية[١١].

ويقول بنثام أن السلطة تنبع من مصادر اربعة مميزة: سياسية، دينية، أخلاقية، جسدية، وما دام كل فرد هو افضل من يحكم على مصالحه الخاصة، فقد دعى بنثام إلى التقليل إلى حد بعيد من الضوابط الحكومية الإدارية[١٢].

وإذا زاد عمل الحكومة يجب أن يزيد إشراف الإرادة العامة على الإدارة، وإلا تعرض الموظفون الدائمون للعمل على مصالحهم الخاصة دون مصالح الشعب، وقد وضع بنثام وسائل للحد من هذا الخطر، أهمها، أن يكون لهيئة الناخبين حق فصل أى موظف عمومى عن طريق تظلم للبرلمان.

وبالرغم من ذلك نجد بنثام لا يعتقد بالسيادة المطلقة للأغلبية، فالأغلبية عرضة لنقطة ضعف وهى حساسية الفرد الزائدة، فالفرد يبحث دائماً عن السعادة، ولا يجدها إلا ضمن المحيط الذى يعيش فيه، وكل تغيير فى هذا المحيط يحدث رد فعل سريع على الفرد.

فالفرد يتأثر بالنزعات الدينية والتيارات السياسية، والتقاليد المرعية، والرأى العام، كما يتأثر أيضاً بالألم الجسدى الناتج عن تنفيذ العقوبات

القانونية، فهو — الفرد — كما قال مونتسكييه من قبل — من نتاج المحيط الذى يعيش فيه.

ولكن بنثام لم يترك المحيط دون تحديد كما فعل مونتسكييه الذى قال بأن المحيط هو من نتاج المناخ، فبنثام يرى أن المحيط يحد من سيادة الشعب، والمحيط هنا له تأثير كبير على ترتيب الناموس الأخلاقى وعلى تحديد العقوبات الجنائية، والمحيط فى الواقع له رقابة تامة على أغلبية الشعب(١٣).

ولعل أوفق ختام لنظرية بنثام فى الموافقة، هو تلخيص المبادئ التى نادى بها، واعتبرها لازمة لأى حكم ديمقراطى(٤٨)، فهذه المبادئ هى بعينها القواعد التى يجب ان تبنى عليها نظرية الإرادة العامة، بمعنى أنه إذا قامت السلطة السياسية، والتزمت بهذه المبادئ، فإنه يمكن القول حينئذ أنها سلطة تحكم بناء على موافقة الأمة وهذه المبادئ هى:

أولا: من المسلم به انه يجب أن تكون هناك سلطة، سواء فى ذلك الدول الديمقراطية والدول الديكتاتورية، بيد أن الفرق بين السلطة هنا والسلطة هناك، يتجلى فى انه بدلاً من تركيز السلطة فى يد الديكتاتور، فانها فى الدول الديمقراطية تتوزع على جميع الهيئات والمؤسسات البرلمانية الحاكمة.

ثانياً: ان الأشخاص الذين يتولون السلطة لابد أن يستمدوها من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر، فالشعب هو مصدر السلطة، ولا مصدر لها غيره.

ثالثاً: أن السلطة لا تبقى إلى الأبد فى يد حكومة بعينها لا تتغير ولا تتبدل، بل يجب أن يتم، بين حين وآخر، تغيير الحكومات حتى تستطيع المصالح المختلفة التى تعبر عنها هذه الحكومات المختلفة، أن تتمازج

وتتآلف، وتتعايش، وطريقة هذا التغيير الحكومى هو بالطبع الانتخابات، التى تجرى بعد كل فترة محددة من الزمن.

رابعاً: الحكومة مسئولة أمام الأمة، أى أن عليها قبل أن تمارس سلطتها ضد الشعب، أن تقدم له المبررات المقنعة التى تدعوها إلى فعل ذلك.

خامساً: إن حرية الصحافة لابد أن تصان وتكفل، أى أنه لابد أن يكون هناك ضمان بأن يستطيع كل فرد، بصرف النظر عن الطبقة التى ينتمى اليها، الإفصاح عن شكاواه وآلامه أمام المجتمع بأسره.

سادساً: أن تصان حرية التجمع، والمقصود بحرية التجمع هى حرية الساخطين على السلطة فى تبادل الأفكار والعواطف، وممارسة كل أساليب المعارضة ما عدا الثورة، واللجوء إلى وسائل التخريب.

ومعنى ذلك أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السلمى عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فإذا تجاوزوا هذا إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب لقمعهم وإجبارهم على السير فى الخط الذى ارتضته الأغلبية(*).

تعقيب:

على الرغم من أن بنثام كان علمياً ومنطقياً فى تفكيره إلى درجة كبيرة، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تؤخذ عليه بعض النقاط، والتى تتمثل فيما يلى:

١- يقول بنثام: إن على الحاكم أن يفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعاً لدرجة السعادة أو الألم التى حدثت، وبهذا التحليل يعود بنا بنثام إلى فلسفة العصور الوسطى التى كانت تعتقد أن وظيفة الحاكم هى تنفيذ قانون

(*) وهنا يتضح أثر روسو على بنثام.

الخالق عن طريق فرض العقاب أو اجزال العطاء تبعاً لميزان الهى يحدد مدى الخير أو الشر، ولم يغير بنثام شيئاً من هذه العقيدة سوى إحلال فكرة البشر عن الخير ولشر محل القانون الإلهى، فالهيئة الحاكمة فى كلتا الحالتين لها سلطات واسعة، ولها صفة استبدادية.

٢- يرى بنثام أن وظيفة الحكومة تنحصر فى نشر السعادة بين أغلبية الشعب لا بين مجموعة بذاتها.

ومن الملاحظ هنا أن بنثام قد تجاهل الأقليات تجاهلاً تاماً ولم يهتم إلا بالأغلبية، وهو مؤمن بالمبدأ الذى أتى به لوك، والذى ينص على أن الأغلبية لا تخطئ، ولذلك فقد اهتم بالبحث عن تنظيم العلاقة بين الأغلبية وبين الحاكم، حتى يضمن تطبيق مبدأ السعادة لهذه الأغلبية.

٣- إن نظرية بنثام تبدو متضاربة، فقد تأرجحت هذه النظرية تبعاً للوقت الذى كان يكتب فيه، ففى بدايه كتاباته، كان يؤمن بالمشرع المستنير الذى يعمل جاهداً لنشر أكبر كمية من السعادة لأكبر عدد من الشعب، ولم يبحث فى تغيير المشرع، أى أنه كان يؤمن بسيادة الحاكم المستبد على الشعب.

وفى كتاباته الأخيرة عدل عن هذا الرأى، ورأى أن السيادة الحقيقية يجب أن تعطى لأغلبية الشعب ويجب ان تشرف هذه الأغلبية اشرافاً تاماً على الجهاز الحكومى، اى أنه امن بسيادة الشعب على الطبقة الحاكمة، ودعاه ايمانه بسيادة الشعب، أو الأغلبية من الشعب على وجه أصح إلى الاعتقاد بأن الشعب لا يخطئ أبداً.

ويرى صاحباً المدخل أننا إذا تعمقنا فى دراسة نظرية بنثام لأمكن أن نعرف أنه كتبها فى فترتين مختلفتين من التاريخ الانجليزى، إذ أنه بدأ يكتب نظريته عن القانون والأخلاق قبل سنة ١٧٨٩، وحاول أن يجد أنصاراً له يؤيدونه، ولكن بدون جدوى، كما كان يحاول جاهداً أن تطبق نظرياته عن القانون فى إصلاح القانون الانجليزى، ولكنه اخفق فى ذلك اخفاقاً تاماً، وذلك لعدم شعور انجلترا بالإصلاح، وعدم اهتمام الشعب الانجليزى اهتماماً جدياً بالحركات الديمقراطية التى كانت سائدة فى اوربا وخاصة فى فرنسا.

أما بعد انتهاء حرب نابليون فقد بدأت حركة الإصلاح تزداد قوة فى انجلترا، وبدأت الأفكار الديمقراطية تجد لها حقلاً خصيباً فى انجلترا[١٤]. ولكن كل ذلك لا يبرر ما فى النظرية من تناقض.

٤- ان نظرية بنثام القائمة على أساس السعادة كانت تحمل بين طياتها خطر القضاء عليها، إذ ان بنثام حاول تمجيد سلطات الهيئة التشريعية إلى أبعد مدى، مما يجعل سلامة الفرد فى خطر مستمر فنراه يصور الدولة على انها واقعة تحت سلطة الهيئة التشريعية التى لها حق ملاحظة المجتمع وقيادته.

وبما ان أعمال السلطة التشريعية تمثل أغلبية الشعب فان لها كل الحق فى التدخل فى جميع أعمال الفرد، فكأنه جعل للهيئة التشريعية صفة السلطة العليا فى الدولة.

وقد بدأ هذا الكلام يتحقق عملياً بعد الإصلاح الدستورى سنة ١٨٣٢، وبدأ خطر تطبيق النظرية عملياً يظهر واضحاً، ويهدد حريات الأفراد تهديداً مباشراً، وصارت القوانين التى يصدرها البرلمان أو الأغلبية بمعنى أصح

تحد تدريجياً من حرية الأفراد فى التمتع بالسعادة، وبذلك تعرضت حريات التفكير والعمل لخطر سيطرة الأغلبية.

كذلك فإن عدم قول بنثام بالفصل بين السلطات، يجعله يتعرض لنفس النقد الذى تعرض له روسو من قبل(١٥).

٥- نادى بنثام بترك كل إنسان حراً فى تقرير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة، ولكن إذا ترك كل إنسان ليقرر مصلحته بدافع من انانيته فكيف يوضع تشريعاً عاماً للجنس البشرى، وكيف نضمن أن المشرعين أنفسهم لم ولن يضعوا تشريعات توافق لذتهم الخاصة؟

إن حب بنثام الغريزى للخير، وتحمسه الزائد لتحقيق السعادة، قد حجب عنه حل هذه المشكلة.

٦- كان لرسالة بنثام الإصلاحية أثر كبير فى ازدياد التدخل الحكومى الانجليزى فى النشاط الفردى للمواطنين، إذ تدخلت الحكومة للحد من حرية الطفل فى العمل، وكذلك للحد من حرية الوالد فى تشغيل اولاده، وذلك عن طريق إصدار القوانين لمنظمة لتشغيل الأحداث.

كذلك ظهرت قوانين المصانع التى حدت من سلطة صاحب العمل فى تحديد ساعات العمل وأوقاته، وبدأ الاتجاه واضحاً نحو ازدياد التدخل الحكومى فى تنظيم النشاط الاقتصادى فى الدولة، وذلك لرغبة الحكومة فى التقليل من الألم، والعمل على زيادة السعادة لأغلبية الشعب، وبذلك أخذت الأداة الحكومية تتسع لتساير نشاط الحكومة المتزايد.

٧- يرى بنثام أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السمى عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فإذا تجاوزوا هذا الحد إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب لقمعهم واجبارهم على السير فى الخط الذى ارتضته الأغلبية، وهنا ينطبق على بنثام النقد الذى سبق وانتقد به روسو فى القول بإجبار المجتمع للفرد على أن يكون حراً[١٦].

٨- يرى برتراند رسل أن نظرية بنثام التى جرى تسميتها "بمذهب المنفعة العامة" ليس فيها جديد، فلقد أيدها هتشسون منذ سنة ١٧٢٥، كما أنها متضمنة بالفعل فى فلسفة لوك، وفضل بنثام لا يتمثل فى النظرية، بل فى تطبيقه لها تطبيقاً نشيطاً على مشكلات عملية متنوعة[١٧].

٩- يقول بنثام، إن القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة.

ومن ثم يلاحظ الباحث أنه لم يشر إلى الحرية، والواقع انه، رغم اعتباره من الفلاسفة الذين نادوا بالحرية، فإن عنايته بها كانت ضئيلة، فقد أعجب بالحكام المستبدين الذين سبقوا الثورة الفرنسية مثل كاترين العظمى، والإمبراطور فرانسيس.

١٠- كان بنثام يكن ازدراء كبيراً لنظرية حقوق الإنسان، فقد قال أن حقوق الإنسان لغو صرف، وحقوق الإنسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين.

وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون اعلانهم لحقوق الإنسان، دعاه بنثام عملاً ميتافيزيقياً بل غاية التطرف فى الميتافيريقا، وقال أنه من الممكن تقسيمه إلى ثلاث فئات:

١- المواد التى لا تعقل:

٢- المواد الباطلة.

٣- المواد التى لا تعقل والباطلة معاً[١٨].

لقد كان مثل بنثام الأعلى، كمثل أبيقور، الأمن، لا الحرية، فالثورات والعواصف، من الأفضل أن نقرأ عنها، ولكن السلام والهدوء من الأحس أن نعيش فى كنفهما.

هوامش الفصل السادس

(١) أسس جيرمى بنثام ـ ١٧٤٨ – ١٨٣٢ – المدرسة النفعية، التى كانت أحد المصادر الهامة التى أثرت على الفكر الديمقراطى، وقد أرست هذه المدرسة القانون والدولة والحرية على أساس نفعى.

– إكرام بدر الدين، الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية (بيروت: دار الجوهرة، ١٩٨٦) ص : ٤٩.

(٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٨.

(٣) ويظهر هنا أثر روسو.

نفس المرجع، نفس الموضع.

(٤) اسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسى، دراسة تأصيلية مقارنة (القاهرة: درا الهنا للطباعة، ١٩٧٢) ص : ٥٨.

(٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ١٠٩ – ١١٠.

(٦) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٦٣) ص : ٦٧.

(٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ١١٠.

(٨) محمد فتحى الشنيطى،نماذج من الفلسفة السياسية ـ مرجع سابق، ص:٦٨.

(٩) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٥.

(١٠) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٦٧) ص: ٦٠.

(١١) وهنا يظهر أثر روسو أيضاً فى القول بعدم فصل السلطات.

بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(١٢) وكان بنثام يرى أن ما يضبط علاقات الأفراد بعضهم ببعض هو "العلم" الذى ينمى الشخصية الفردية ويدعوها إلى التصرف تصرفاً حسناً.

مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٩.

(١٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(14) Bentham, A Fragment on Gvernment.

نقلاً عن: عبد الفتح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٧٧ – ٢٧٨.

(١٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ١١١.

(١٦) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى – من هذا المبحث.

(١٧) راجع الفص الثالث فى الباب الثانى – من هذا المبحث.

(١٨) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٤.

(١٩) نفس المرجع، ص: ٤١٦.

الفصل السابع

الفكر السياسى عند هيجل

الفصل السابع

الفكر السياسى عند هيجل

إذا كان بعض أتباع روسو قد رأوا فى نظريته فى الإرادة العامة فرصة للدعوة إلى الديمقراطية والحرية، فإن البعض الآخر قد خلط بينها وبين إرادة الحاكم، عل أساس ان الحاكم يمثل الإرادة العامة. ومن هؤلاء:

- **هيجل:**

فى كتابه تطور الفكر السياسى يقول سباين: إن أهمية روسو فى تمجيد الإرادة العامة قد ظهرت فى الفلسفة الألمانية على يد هيجل(*). الذى صور الإرادة العامة على أنها "روح الأمة" الآخذة فى تنمية وتضمين نفسها فى حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها فى دستور تاريخى[1].

ويقول هيبوليت فى دراسة له بعنوان "المدخل إلى فلسفة التاريخ لهيجل": إننا لا نستطيع أن نعطى معنى دقيقاً لما يقصده هيجل "بروح الشعب" باعتبار ان الروح تتحقق تاريخياً فى روح الشعوب وإذا نظرنا إلى تأملاته الأولى لوجدنا أن هذه العبارة لا تشير إلى تصور معين، ولكنها عبارة عيان للواقع وللحقيقة كما تراءت لهيجل. ويبدو أنه قد استخدم كلمة الروح ليشير بها إلى وحدة الشعب التى تتجاوز وتعلو على مجموع أفراده[2].

إن الشعب عند هيجل لا يتألف من مجموعة من الأفراد ـــ الذرات ـــ ولكنه نظام عضوى، تكون هذه الأفراد بمثابة أعضاء له. ولقد افترض هيجل منذ مؤلفاته الأولى، ثمة انسجام أزلى بين روح الشعب، وروح الأفراد، فالفرد لا يمكن أن يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى الشعب، وهذا الانتماء هو الذى يكفل للفرد حريته واستقلاله[3].

(*) (١٧٧٠-١٨٣١)

إن الفرد الذى يشعر بحريته فى داخل الجماعة المشتركة، هو الذى اكتشف حقيقته فى تجاوز فرديته، وهذه النظرية الهيجلية نجد أصولها عند مونتسكييه وروسو.

فقد كان مونتسكييه من أوائل من اعترفوا "بروح الأمة" إن القوانين يجب ان تكون خاصة بالشعب الذى وضعت من أجله، وأنه من الخطأ أن تلائم قوانين أمة معينة أمة أخرى.

ولا شك فى أن هيجل قد تاثر بروسو و "بالعقد الاجتماعى" بالذات، ولكن ليس العقد هو الذى اهتم به هيجل، انما كان اهتمامه بالإرادة العامة التى تعلو على إرادة الأفراد. هذه الإرادة العامة ليست مجموعة من الإرادات الفردية، ولكنها المثل الأعلى لها(٤).

ويشرح هيجل فكرة "الإرادة العامة" التى تستوعب فى باطنها كل إرادة فردية، فيقرر ان غاية الفرد لابد أن تكون هى الغاية الكلية، وأن لغته لابد أن تصبح هى القانون العام، وأن عمله لابد أن يصبح هو عمل الجماعة بأسرها(٥).

والواقع أنه حينما يتسنى للإرادة الفردية أن تتسامى بذاتها إلى مستوى الإرادة العامة، فإنها تصبح عندئذ إرادة مواطن، لا إرادة انسان خاص، وعندئذ نراها تتزع نحو المشاركة ــ بطريقة مباشرة لا أثر فيها للانقسام ــ فى عمل الجماعة ككل، دون أن يكون لديها أى وعى ذاتى، اللهم إلا بقدر ما تشعر بغيرها من الذوات المشتركة معها فى تحقيق هذا العمل الجماعى الكلى(٦).

وقد ربط هيجل الدين بحياة الجماعة، فقرر أن ثمة ضرورة روحية باطنة تفرض نفسها على شتى مظاهر الحياة الروحية للبشر، بما فيها الدين، وهذه الصلة الوثيقة التى تجمع بين الدينى فى كل مجتمع – وبين "روح الشعب" المعتنق لهذا الدين هى التى تعمل على إدماج الظاهرة الدينية فى صميم الصيرورة التاريخية(٧).

فما دامت المهمة الأساسية للدين هى القضاء على أنانية الأفراد، فلابد للروح الدينية الصحيحة أن تعمل على إذابة الأفراد فى حياة الجماعة، وعندئذ يكون فى وسع الفرد أن يعلو على فرديته الضيقة القائمة على العزلة والانفصال، كى يشارك فى حياة جماعية كلية تكفل له الشعور بغبطة الحياة.

الحرية والسلطة:

يرى هيجل أن التاريخ الكى لا يهتم إلا بالشعوب التى تكون الدول، ذلك لأن الدولة هى تحقيق للحرية، بوصفها الهدف المطلق لوجودها لذاتها، ويجب أن نعلم أن قيمة الإنسان وواقعه الروحى، لا يكون إلا بفضل الدولة، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يشعر بحقيقته الروحية إلا من خلال العادات والتقاليد، والحياة الأخلاقية والقانونية للدولة(٨).

فالقوانين لا تنبثق إلا من سلوك الإنسان العملى الواعى ولا تتحقق إلا فيه، بحيث أنه إذا كان هناك مثلاً قانون للتقدم إلى صور الحرية يزداد علواً على الدوام، فإن هذا القانون لا يكون له تأثيره إذا لم يعترف به الإنسان ولم يخرجه إلى حيز التنفيذ(٩).

ولكن إذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هى الأصل الوحيد الذى ينبثق منه سلوكهم، فكيف يمكن أن يكون الوعى الذاتى بالحرية دافعاً إلى الفعل الإنسانى؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نتساءل مرة أخرى: من هو الفاعل الحقيقى للتاريخ؟ ومن هو الذى يقوم بالعمل التاريخى؟ إن الأفراد ليسوا إلا وسائط لتحقيق التاريخ، فوعيهم تتحقق فيه مصلحته الشخصية، وهم يقومون بإدارة أعمالهم، لا بصنع التاريخ، غير أن هناك بعض الأفراد الذن يرتفعون فوق هذا المستوى، فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالاً جديدة للحياة، هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمى كالاسكندر وقيصر ونابليون[١٠].

صحيح أن أفعال هؤلاء تنبثق من مصالح شخصية، ولكن هذه المصالح، تتوحد مع المصلحة الكلية، وتعلو هذه الأخيرة بكثير على مصلحة أية جماعة بعينها[١١].

ومع ذلك فإن رجال التاريخ – هؤلاء – ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتاريخ، إنهم ليسوا إلا منفذى ارادته، و "وسطاء الروح العالمية" وهم ضحايا ضرورة عليا، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم مجرد أدوات للتقدم التاريخى.

اما الموضوع الحقيقى للتاريخ فهو ما يسميه هيجل بالروح العالمية وحقيقة هذه الروح تكمن فى تلك الأفعال، والاتجاهات والجهود والنظم التى تتجسد فيها مصلحة الحرية والعقل.

ويؤكد هيجل فى فكرته عن الروح العالمية أن الإنسان لم يكن فى هذه الفترات السابقة من التاريخ المدون، سيداً لوجوده، واعياً بذاته، ففيها بدت القوة الإلهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعال الناس[١٢].

ان سيادة الروح العالمية، كما يصورها هيجل، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلاً من أن يتحكم هو فيها، وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية، فإنها تجلب من ورائها البؤس والدمار، عندئذ يبدو التاريخ وكأنه المذبح الذى يتضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد[١٣]."إن التاريخ ليس مسرحاً للسعادة، بل إن فترات السعادة صفحات خالية فيه"[١٤].

ويشيد هيجل فى الوقت نفسه بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التى تنجم عنها، فالأفراد يحيون حياة تعسة، ويشقون ويهلكون، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبداً، فإن الأسى والانهزام الذى يعانونه، هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها[١٥].

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقى يتخذ صورة عينية بمجرد أن يثير هيجل السؤال عن الطريقة التى تتجسد بها الروح العالمية "من أى المواد تتشكل فكرة العقل؟"

يقول هيجل: "إن الروح العالمية تسعى إلى تحقيق الحرية، وهى لا تستطيع أن تتجمد إلا فى عالم الحرية الحقيقى، أى فى الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكلاً مستقراً، وهنا تهتدى إلى الوعى الذاتى الذى عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله"[١٦].

ومن ثم يمكن القول بأن الحرية عند هيجل هى حرية الدولة، أى تحقيق ذات الفرد داخل الدولة، وذلك عن طريق فرض القيود على الأفرد حتى يندمجوا فى الدولة بمعنى آخر فالحرية تعنى أن ينصهر الفرد فى الدولة ويخضع لها كلية.

فالدولة فى رأى هيجل أسمى من الفرد، وبالتالى فالحرية لا تعنى الحرية بالمعنى الليبرالى، بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة، فالدولة هى الحرية ــ عند هيجل ــ وهى مصدر حريات الأفراد، وتجسيد للحرية التى أطلق عليها الحرية الرشيدة أو العقلانية(١٧).

فالحرية فى رأى هيجل، لا تعنى عدم وجود قيود على تصرفات الأفراد، ولكنها تعنى عمل الفرد كجزء من الدولة، كما تعنى أولوية الدولة فى مواجهة الأفراد، ومن ثم فإن الحرية الحقيقية للفرد تعنى قيامه بخدمة الدولة، وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن.

إن الدولة هى التى تضفى على الفرد صفة المواطن الحر، إن هو أطاع القانون، الذى يعتبر الحالة الموضوعية، للروح، وهو الإرادة الصادقة، فمن أطاع القانون فقد اطاع نفسه، واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة ولن يكون هناك مجال للقسر(١٨). فحيثما وجد القانون وجدت الحرية(١٩).

ليس ثمة حرية فردية ــ إذن ــ فى التصور الهيجلى، فحرية الفرد تستقى من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق إتحاده العضوى بها.

فالحرية هنا حرية كلية، ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع، لا حرية البعض أو حرية الفرد، يقول هيجل "أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One، وأدرك الأغريق والرومان أن الحرية هى حرية البعض Some ــ الصفوة أو القادة ــ وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All(٢٠).

وقد نطق البعض ان الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون فيها الكل أحراراً، ولكن ليس الأمر كذلك – عند هيجل – فالديمقراطية والأرستقراطية كلتا هما تنتميان إلى المرحلة التى يكون فيها البعض أحراراً، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حراً، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحراراً(٢١).

وقد أكد هيجل على انه من الخطأ أن نظن أن النظم السياسية المعاصرة أو الحديثة تقتدى بالنظم القديمة، فقد نقتدى بالفن القديم، أو بالفلسفة القديمة، أما فى مجال السياسة، فهناك تطور فى مفهوم الفضيلة والعدالة، فالدول اليوم أصبحت أكثر اتساعاً من الدول القديمة، وعدد المواطنين أصبح كبيراً إلى الحد الذى لا يسمح بأن يشاركوا جميعاً على نحو مباشر فى نظام الدولة ودستورها(٢٢).

إن الفرد عند هيجل لا يمكن أن يحقق ذاته إلا فى الدولة، كما أن كل القيم – فى الواقع – ليست لصيقة بالفرد، بل أنها لصيقة بالدولة، لأن تحقيقها لا يكون إلا فى ظل الدولة، والفرد يستمد كل ما له من قيمة حقيقية روحية من الدولة، التى تعتبر الفكرة المقدسة كما توجد فى الأرض، والتى لا تحقق للفرد قيمته كمواطن فقط، ولكنها تضفى عليه صفة المواطن الحر(٢٣).

فالفرد محبوس ومحصور، إلى غير رجعة، بين الذاتية الخاصة، المتناهية، وبين رغبته فى الوصول إلى الكلى. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردية هو الدولة وفى الدولة فقط تتحقق الأخلاقية.

فالدولة حياة أخلاقية محققة، موجودة بالفعل، كما أن الحقيقة الروحية التى يملكها الكائن البشرى إنما يملكها فقط من خلال الدولة، ذلك لأن الحقيقة

هى وحدة الإرادة الكلية والإرادة الذاتية، فالإرادة الكلية تجدها فى الدولة، فى قوانينها، فى تنظيماتها الكلية والعقلية[٢٤].

فهيجل لا يعترف للفرد بأخلاق خاصة به، وما هو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة[٢٥].

ويريد هيجل أن يثبت أن الدولة تكفل كل الحقوق الإنسانية المشروعة، وفى الوقت نفسه ينكر على الفرد حق أية مقاومة لسلطتها فيقول: "إن الأسرة هى بداية النظام الاجتماعى، وأن الأفراد فى كنف هذا النظام العائلى يرون فى الأسرة رمز الوحدة المقدسة، فى حين أنها صور زائفة أو عرضية فيها وهنا نلمح تبعية الحقوق للوضع الاجتماعى باعتباره صاحب الحق فى تحديدها وتكييفها، وليس للفرد أن يطالب بأى حق، وتلك حالة رغم انطباقها على الأسرة فى أول الأمر وفى معناها الضيق، إلا أنها يمكن أن نلمس فى المجتمعات الأخرى التى تخضع لنظام الاقطاع أو رياسة القبيلة[٢٦].

ويتساءل هيجل: "من الذى يضع دستور الدولة؟ هل هم الساسة أم الشعب؟" لقد رأى المفكرون فى عصره، وخاصة مفكرو فرنسا مثل روسو، أن الشعب وحده هو صاحب الحق فى التشريع. ولكن هيجل يرى ثمة خطورة فى هذا الزعم فمن يقول أن الشعب وحده يعرف الحق، وأنه صاحب العقل والحكمة؟ فكل جزء من الشعب يمكن أن يزعم أنه هو الشعب، والدولة بحاجة إلى معرفة طبقة مثقفة لا إلى الشعب[٢٧].

وإذا افترضنا أن الحرية السياسية فى الدولة، تقوم على أساس الحرية الفردية، وأن كل ما يصدر من أعمال فى الدولة، إنما يكون بموافقة الأشخاص، فإن هذه الدولة لا دستور لها وتبقى مجرد شئ مجرد ليس له سوى وجود عام فى المواطنين[٢٨].

ى الدستور وحده هو الذى يسمح للدولة المجردة أن تحيا وتتحقق فى الواقع، ولذلك فإن الأفراد لا يجب أن يخضعوه للتغيير تحكمياً وفقاً لإرادتهم العارضة، كما لا يجوز استيراده من دولة أخرى[29]. والدولة — فى رأى هيجل — عبارة عن جهاز يوفق بين المعنويات الداخلية أو الذاتية للأفراد وبين العرف الخارجى والقانون[30].

من هنا فقد آمن هيجل ايماناً مطلقاً بالدولة وصل به إلى حد تقديسها، إذ رأى إنها تنتمى مباشرة لعالم الروح والفكر والإرادة واللانهائى المطلق، ونزهها عن كل تبرير آخر يرسم أصلها فى الواقع أو فى مجال الفكر الفلسفى أنها كما قال "الفكرة الإلهية التى تقوم على الأرض"[31].

ويبدو أن العوامل التى حفزت هيجل على المغالاة فى هذه النظرية التجريدية، والإخلاص لها، أنه، أولاً: كان بروتستانتيا، على طراز المصلح الدينى "لوثر" شديد التحمس لمعارضة سلطان الكنيسة، وبالتالى دعم كيان الدولة، وايد سيطرتها. وثانياً: أنه كان من أشد المعجبين بنظام الحكم المطلق، أو الوجود المجرد، بمعنى أنه كان يفضل الكليات على الجزئيات، ويرى أن هذه الكليات ستكون أعظم، وأكثر ثباتاً إذا ما خضعت للقوة المنظمة.

فالجزئيات عنده ليس لها وجود مستقل بداته، بل ترى فقط فى مرآة الكليات، أو لا ترى على الإطلاق فالكليات هى الوحدة الحقيقية التى لا وجود إلا لها. فالدولة هى الكل، وهى المطلق المطلق، ووجودها هو الوجود الحقيقى الذى لا يتوقف على وجود الأفراد[32].

فالدولة عند هيجل، تكون سليمة الكيان، قوية البنيان، إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، ومن ثم فيجب أن

تتصهر الإرادات الفردية فى ثنايا الدولة، أو يجب على الإرادات الفردية أن تعمل داخل اطارها[٣٣].

ولكن من يحكم هذه الدولة عند هيجل؟

إن الحكومة فى مفهوم هيجل هى حامية المصالح العامة الشاملة، لا المصالح الخاصة[٣٤]. والدستور مرتب بشكل نجد فيه ثلاث سلطات هى: السلطة التشريعية، والسلطة الإدارية، والسلطة الموناركية.

والسلطتان الأولى والثانية لا تختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة السابقون، أما السلطة الموناركية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الآخرتين، كما تمثل الفكرة المركبة Senthesis التى تجمع بين التشريع، وبين الادارة أو التنفيذ.

ومن ثم فإن الموناركية تحقق الكمال العقلى، كما أن تطور الدولة فى هذا الشكل يحقق نمطاً نموذجياً لها[٣٥].

فالحكم الأمثل – فى رأى هيجل – هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية. كما أن إرادة الحاكم الفرد او الملك المستبد لا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى، ذلك لأن هذا الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه لروح شعبه، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الإرادة[٣٦].

من هنا يمكن القول أن هيجل قد انبثق فى ذهنه ذلك الحلم الأفلاطونى القديم، ألا وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين "الروح" و "الواقع" على أكمل وجه إلا أنه فى مذهبه

السياسى، وفى سياسته العملية يشير إلى عدم قدرة الفيلسوف على تحاشى قصور عالمه الحاضر،وعدم قدرة أى مفكر على تجاوز عصره(٣٧).

تعقيب:

من خلال عرض الباحث لآراء هيجل يتبين ما يلى:

١- قرر هيجل أن الحرية لا توجد بغير قانون، وهى بداية لا نجد من يختلف معه فيها، لأنه لابد للحرية من قانون يحميها وينظمها، وبدون ذلك تصبح كلمة فى الهواء، أو فوضى بغير ضبط ولكن هيجل يجنح بعد ذلك إلى إفساد هذا المعنى بالمضى إلى القول بأنه حيث يوجد القانون توجد الحرية بالتبعية والضرورة، ومن ثم ينكمش معنى الحرية عنده ويتحدد ويضيق، ويصبح محصوراً فى مجرد إطاعة القانون.

وإن كانت طاعة القوانين فى حد ذاتها واجبة على جميع المواطنين الأحرار، إلا أن القانون فى فلسفة هيجل يصبح قانوناً لمجرد أن الحاكم هو الذى أصدره، بصرف النظر عن الغاية التى يتوخاها من ذلك.

وهكذا تنقلب الحرية عند هيجل إلى مجرد طاعة الحاكم والولاء له، والعمل وفقاً للأوامر التى يلقيها، أو القوانين التى يصدرها.

٢- إذا كان القانون عند هيجل مصدره ارادة الحاكم أو ارادة الدولة – كما سبق وذكر الباحث – فكيف يضع الحاكم القانون ويخضع له، إنه لا خضوع – كما يقول دوجى – إذا كان هذا الخضوع مصدره محض إرادة الخاضع. إن القيد الذى ينشأ ويعدل ويلغى بارادة من يتقيد به ليس قيداً على الإطلاق(٣٨).

والواقع أن التسليم بآراء هيجل هنا يساوى القول بانعدام القوة الإلزامية للقاعدة القانونية فى مواجهة الدولة سواء بسواء، ذلك أنه إذا كانت

إرادة الدولة هى الحكم أو هى التى تلزم نفسها، ولا شئ هناك خارج حدود هذه الإرادة يلزمها، فأنها تستطيع أن تتحلل مما التزمت به دون معقب عليها لأن الأساس هنا هو انتقاء المعقب على ارادة الدولة.

٣- لقد خلط هيجل بين الإرادة العامة وبين ارادة الحاكم، على اساس أن الحاكم يمثل ارادة الأمة، أو الارادة العامة، وبذلك وجد هيجل فى مبدأ الإرادة العامة، منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذى لا يهتم بالانتخاب، والمؤسسات البرلمانية.

وقد حاول هيجل نفسه أن يوضح الفرق بين الارادة العامة وارادة المجموع، وهو يرى أن روسو كان يمكنه أن يقدم نظرية أفضل فى تفسير طبيعة الدولة لو أنه استطاع أن يلمح الفرق بين الإرادة العامة وارادة المجموع(*). وواضح أن هيجل يعتقد أن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين ارادة الحاكم، وارادة الشعب، وكان هو بالطبع فى صف ارادة الحاكم ضد ارادة الشعب.

٤- لقد اعطت تعاليم هيجل، تبريراً فلسفياً لتسلط الدولة القومية، وعبادة الزعيم، وللرسالة التاريخية للأمة الجرمانية، وغير ذلك من دعائم الفلسفة النازية وبرنامجها التطبيقى.

وقد وضع هيجل تلك التعاليم وهو مدرك تماماً لأهمية الفلسفة السياسية فى تاريخ الدولة والشعوب، فهو يعزو الثورة الفرنسية إلى إنتشار فلسفة روسو[٩٢]، ويخشى أن يتسرب مذهب الأحرار إلى بروسيا ويهدد

(*) فهيجل يرى ان الارادة العامة هى إرادة الحاكم المستبد، أما إرادة المجموع فهى إرادة الشعب، الذى لا يحظى منه إلا بكل استخفاف وإزدراء.

نظامها الأوتوقراطى بالإنقلاب، ومن ثم فقد عمل هيجل على بناء فكر سياسى خال من العناصر التحريرية.

٥- وجه هيجل الثناء إلى روسو، إذ جعل الإرادة العامة المبدأ الذى تقوم عليه الدولة[٣٩]، ولكنه وإن كان قد استعار ذلك الجانب من فلسفته إلا أنه أعلن نفوره من تقييده فكرة الإرادة وحصرها فى الفرد، وذهب إلى أن الإرادة العامة ناتجة عن مجموع إرادات الأفراد، ورأى أن مثل هذا التصوير يعطى الأفراد حق الانقضاض على الدولة وسحب إرادتهم من تأييدها عندما يرون مبرراً شخصياً لذلك.

وقد صاغ هيجل نظرية الإرادة العامة ـــ كأساس للدولة ـــ صياغة متطرفة، إذ أخرجها من حيز المحسوس إلى حيز المطلق، فإرادة الأفراد عنده إنما تصدر عن الإرادة لعامة المطلقة الخارجة عن حياتهم، وليس لهم بهذا أى سلطان على الدولة التى تمثلها فى تاريخ البشر[٤٠].

٦- يرى هيجل أن الدولة هى "الفكرة المقدسة كما تحيا على الأرض" ويقول "أن كل ما للإنسان من قيمة ووجود روحى، يأتى إليه عبر الدولة[٤١].

وفى كتابه المسمى "فلسفة القانون" نرى نفس الفكرة أكثر وضوحاً وإصراراً، حيث يقول: "إن الدولة تجسد الفكرة الأخلاقية، والروح المعنوية، كإرادة مادية بارزة للعيان، واضحة لذاتها، تفكر، وتعرف نفسها، وتحقق ما تعرفه، بقدر ما تعرفه".

وهكذا تصبح الدولة فى نظر هيجل، كائناً عاقلاً يفكر، ويعرف، ويريد، وليس للأفراد وجود روحى، أو معنوى إلا باعتبارهم أعضاء فيها.

ولقد وجدت هذه الفكرة طريقها إلى التنفيذ فى النظامين النازى والفاشى اللذين قاما على أساس أن الدولة هى قمة الحياة السياسية وقاعدتها، وأن الأفراد لا وجود لهم إلا فى ضوء هذه الحقيقة الكبيرة. ومن ثم فإن الزعيم الفاشى "موسولينى" يعلن فى صراحة لا تدع مجالاً للمناقشة: "الفاشية تنظر إلى الدولة على أنها" مطلق "ولايكون للأفراد أو للجماعات بالمقارنة بها إلا وجود نسبى يرى فقط من خلال علاقتهم بها.. إن الدولة فى حد ذاتها كيان واع، ولها إرادتها وشخصيتها المستقلة(٤٢).

٧- يرى براتراند رسل أن هيجل يطالب للدولة، بنفس المكانة التى يطالب بها القديس أو غسطين ــ وخلفاؤه الكاثوليك ــ للكنيسة، ومع ذلك فهناك جانبان، يكون فيهما المطلب الكاثوليكى أكثر تعقلاً من مطلب هيجل.

أولهما: أن الكنيسة ليست مجرد إرتباط جغرافى، إنما هى مجموعة وحدتها عقيدة مشتركة، يؤمن أعضاؤها أن لها الأهمية العليا، فهى من ثم فى صميم ماهيتها تجسيد لما يدعوه "هيجل" بالفكرة.

وثانيهما: أنه ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة، بينما هناك دول كثيرة، فإذا جعلت كل دولة بالنسبة إلى مواطنيها مطلقة، على نحو ما يجعلها هيجل، فثمة صعوبة فى أن تجد أى مبدأ فلسفى تنتظم به العلاقات بين الدول المختلفة. والواقع أن هيجل عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفى، ويعود القهقرى إلى حالة الطبيعة، وإلى حرب الكل ضد الكل عند هوبز.

كما أن الحديث عن الدولة، كما لو كان هنا لك دولة واحدة فقط، هى عادة مضللة، ما دام ليس هناك دولة عالمية(٤٣).

٨- لا يعترف هيجل للفرد بأخلاق خاصة به، بل يرى أن ما هو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة[٤٤]. ولا يكتفى بهذا القول بل يتصور أن العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن فى مكانه جزء من كل له قيمته، ولكنه إذا إنعزل كان معدوم الفائدة إنعدام فائدة العين المنعزلة[٤٥].

ولكن يبدو أن هذا الحكم الخاص بالمشكلة الأخلاقية ينقصه شئ من الدقة، فالعين فى جسم حى مفيدة، أعنى أن لها قيمة كوسيلة، ولكنها ليست لها قيمة عندما تنفصل عن الجسم. أما الفرد فله قيمة عندما يقدر لذاته، لا كوسيلة لشئ آخر.

أضف إلى ذلك أن قيمة الدولة ــ التى يعتبرها هيجل كان له قيمته ويعتبر الأفراد وسيلة لقيامه ــ تستمد أساساً من قيمة أعضائها بل إن الدولة ــ ذاتها ــ تعتبر وسيلة وليست غاية، وقد تكون هذه الوسيلة حسنة إذا عملت على حماية أفرادها وإشعارهم بالأمن والأمان، وقد تكون وسيلة سيئة إذا قامت بشن حرب غير عادلة على دولة أخرى.

٩- وصف هيجل المجتمع المدنى بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة التى تحكمها قوانين شبهها بقوانين حركة الكواكب[٤٦].

ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع ــ فى نظر هيجل ــ إذ نظر إليه مستقلاً عن الدولة، أضحى محكوماً بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى من الناحية الأخلاقية، وكان من السهل أن يستتبع ذلك أنه شهد للدولة التى لا تسمح بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقى الوحيد حقاً فى العملية الاجتماعية بأسرها،

ومن الواضح إذن، أن الدولة ينبغى أن تكون مطلقة، نظراً لأنها ــ وحدها ــ تتجسد فيها القيم الأخلاقية، ومن الواضح أيضاً أن الفرد لا يبلغ الكرامة الآدمية والحرية إلا عندما يكرس نفسه لخدمة هذه الدولة.

ولا يقف هيجل عند هذا الحد، بل يأخذ فى الدفاع عن الزعيم إلى الحد الذى جعله يفصل بين السياسة والأخلاق العادية، ويربط بينها وبين ما يسميه بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاقيات الدولة[٤٧].

ومن ثم فإن عظماء الرجال الذين هم حملة الرسالة فى تاريخ العالم لا يخضعون لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل "التواضع والاحسان والتسامح"[٤٨]. إذ أن أعمالهم متصلة بتاريخ العلم وبالغرض المطلق "للروح" أو "العناية الإلهية". وما تفعله العناية الإلهية، يسمو فوق الالتزامات[٤٩].

ويجدد هيجل بهذه النظرة الفلسفية ــ إلى سلوك رجال السياسة والأبطال وعظماء التاريخ ــ فلسفة مكيافيللى، ليس هذا فحسب، بل إنه يجدد فكرة الحق الإلهى المقدس للملوك.

١٠- يرى سباين أن بيانات هيجل عن الحقوق السياسية الثابتة كانت غامضة إلى أقصى درجة، وغالباً ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها البعض، فهو بدأ بافتراض، أن الاختيار الشخصى، نزوى، ثم عاد ليقرر أن الحكم الشخصى على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شئ سطحى. وبهذا يكون قد وقع بسهولة فى تناقض[٥٠].

وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل، على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة، أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له فى مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التى تضعها الحكومات.

ففى مقدمة كتاب "فلسفة الحق" أنكر على الفلسفة السياسية حق توجيه الانتقاد إلى الدولة. وإذ بدأ مرة أخرى من الإفتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام فى المجتمع، فانه غالباً ما تحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبداً بين الأفراد والمجتمع الذى ينتمون إليه.

ونفس النوع من الخلط والحيرة يلازم اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم. فكيف تستطيع دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح أن تشتمل على كل القيم الدينية والفنية، أو أن تنقل هذه القيم من ثقافة إلى أخرى؟(٥١).

١١- مجد هيجل الدولة القومية، ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها، ورأى أن الدولة ما هى إلا المركب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية والاجتماعية، من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردى، بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون.

غير أن الملاحظ أن هيجل قد استخدم الجدل هنا بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولا يسير مع منطقه حتى النهاية. ذلك أنه من المفروض طبقاً للجدل الهيجلى أن تكون الدولة بدءاً جديداً لحركة ديالكتيكية أخرى، لكن

هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخى فهى وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه إلا عن طريقها(٥٢).

كما أن الديالكتيك ـــ نفسه ـــ ليس أمراً مستحدثاً فى الفلسفة، فقد استخدمه وقال به فلاسفة اليونان من قديم الزمان من أمثال سقراط وأفلاطون" (٥٣).

١٢- استخدم هيجل الأمة والشعب بمعنى واحد، مع أن المعروف أن هناك فرق بينهما، فإذا كانت الأمة هى جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم أولاً: على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية، وثانياً: على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال، وما يتولد عنه من وحدة فى نمط الحياة وفى الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية(٥٤). فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية.

فمن الثابت فى العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، أنه لا يشترط بالضرورة فى شعب الدولة، أن يكون منحدراً من أصلاب جنس بشرى واحد أو سلالة بشرية واحدة، أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد(*).

(*) مثال ذلك دولة سويسرا.

والخلاصة: أن آراء هيجل فى الدولة كانت مجردة للغاية، وينقصها الكثير من الدقة والعمق، كما أنها وضعت الدولة فى برج ميتافيزيقى، فوق متناول القانون، بل وفوق أى نقد أخلاقى.

وكانت نظريته معادية لليبرالية، ولم تتضمن أية إجراءات ديمقراطية، بل انطوت على الكثير من الآراء البيروقراطية المنظمة.

فقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرفاهية العامة، لكنها لم تعتمد لحماية ذلك أية مسئوليه سياسية أمام الرأى العام.

ولقد كان هذا التمجيد الذى صاغه هيجل فى فلسفته السياسية عن الدولة سبباً فى إتهامه بأنه مسئول إلى حد ما عن الحرب العالمية الأولى بتمثيله الروح البروسية فى القرن التاسع عشر كما اشار إلى ذلك لندزى(١٠٩). وأنه فى ضوء الدعوة الهتلرية إلى التوسع وضرورة الحصول على مجال حيوى للأمة الألمانية خارج حدودها يمكن ترديد ذلك الإتهام الموجه إلى هيجل عن مسئوليته عن إذكاء روح الغزو والعدوان.

هوامش الفصل السابع

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ٤، ص : ٨٠١.

(٢) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(3) Hegel, The Phenomenology Nid, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols (N.Y. Macmillan Co., 1910). P:131.

وكذلك: هيجل، ظاهريات الروح، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثانى، العدد التاسع (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، سبتمبر ١٩٦٤) ص: ٧٢٥.

(٤) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٢٣.

(5) Hegel, opilosophy of Right, Translated by: T.H. Knox (Oxford: Clorendon Press, 1942). P: 132.

(٦) زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠) ص: ٣٦١.

(٧) نفس المرجع، ص: ٣٩-٤٠

(٨) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص : ٢١٩.

(٩) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩) ص: ٢١٩.

(10) Hegel, The Philosophy of History, Trans. J. Sibree (N. Y: The Colonial Press, 1899). P: 26.

(11) Ibid., p. 57.

(12) Ibid., p.: 61

(٦٦) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مرجع سابق، ص : ٢٢١.

(13) Hegel, Philosophy of istory, op. cit., p: 65.

(14) Ibid., p: 63.

(15) Ibid., p: 66.

(١٦) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤٥٢.

(١٧) حورية مجاهد، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص: ٢٥٣.

(١٨) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦١.

(١٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٣٧٦.

(٢٠) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦١. وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص : ٢٨١.

(٢١) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(22) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.

(٢٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٦.

(٢٤) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، دراسة فى الفكر الألمانى الحديث (بيروت: دار النهضة العربية لطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص: ٥٨.

(25) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 158.

وكذلك: محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧) ص: ٩٨.

(26) Hegel, Philosophy of History, op. cit., p: 49.

(٢٧) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٤٢.

(٢٨) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤٥٤.

(٢٩) جان نوشار، تاريخ افكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٤.

وكذلك: محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عن الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٣٠) برتراند رسل، تاريخ لفسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٤. وكذلك عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٨.

(٣١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٣٧٠.

(٣٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢٩.

(33) Dunning, Political Theories, p: 162.

ونقلاً عن: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٧.

(٣٤) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٦) ص: ٩٨ وكذلك ولترستيس، فلسفة هيجل، المجلد الثانى، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح (بيروت: دار الهلال ، ١٩٨٣) ص: ١٠٠.

(٣٥) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون)، ص: ٩٩.

(36) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.

(٣٧) محمد عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع (الإسكندرية: مطبعة الجامعة، ١٩٦٣) ص: ٩٥.

(٣٨) نفس المرجع، ص: ٩٦.

(39) Hegel, The Philosophy of History, op., p: 66.

(٤٠) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

(٤١) براتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

(٤٢) عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٤٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٩٦.

(٤٤) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٧٤.

(٤٥) عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٣.

(46) Hegel, The Philosophy of History, op. cit., p: 67.

(٤٧) عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٤.

(٤٨) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٨٧٥.

(٤٩) نفس المرجع لسابق، ص: ٨٧٦.

(٥٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٥.

(٥١) لمزيد من التفصيل راجع: عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١١٠ وما بعدها.

(52) Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford: Macmillan, 1958). P: XIV.

(53) Lindsay, Hegel, in Social and Political Idèas of the Ago of Reaction and Reconstruction, p: 54.

ونقلاً عن عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١١٥.

الفصل الثامن

الفكر السياسى عند بوزانكيت

الفصل الثامن

الفكر السياسى عند بوزانكيت

فى مؤلفه عن بوزانكيت يقول الدكتور على عبد المعطى أن بوزانكيت(*). قد تناول آراء جاك جان روسو، وأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى، وقد رأى بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية وقد قرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الروح الكلية أو الذات العامة فى مجال الكل السياسى تتبدى لنا فى صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will.

ويقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذى يتبع الإرادة العامة وليس منفعته الخاصة، بمعنى أن الإنسان الذى يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الإرتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى(١).

يقول بوزانكيت: "إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد، أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت أننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر، وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذ ابتعدت عن

(*) فيلسوف إنجليزى ولد سنة ١٨٤٨ وتوفى ١٩٢٣.

الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالإرادة العامة[٢].

إن الإرادة العامة عندما تتغلغل فى فرد فانها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته وترفه إلى مستوى يمكنه من الإرتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيت فى الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع.

إن التمييز بين ذلك التجمع من الارادات وبين الإرادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية.

فالعقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع، ويرى بوزانكيت أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم، من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا و ذاك. فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً، يكون التنظيم ـــ كالجيش مثلاً ـــ تنظيماً تسرى فيه الإرادة العامة، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهى كلية، هى طابع الشئ المنظم[٣].

وقد رأى بوزنكيت أن لكل مؤسسة غرضاً، وأن هذا الغرض إنما هو تعبير عن العقل الجماعى Collective أو العقل الاجتماعى Sicial، فالمؤسسات ليست سوى "مبادئ" أو "أفكار" يتمثل فيها أحد وجوه العقل، أو الغرض الجماعى أى الاجتماعى، وهذا العقل هو رابطة العقد، أو النقطة الوسط بين العقل العام، والعقل الفردى الذى يمكن تحليله إلى: سمات ينبغى أن تكون كل واحدة منها حالة فردية لمبدأ عام[٤].

وبوزانكيت يرمى بذلك إلى أن كل وظيفة يؤديها الفرد، إنما هى مظهر من مظاهر أحد المبادئ العامة، ومن ثم فهى مظهر من مظاهر العقل الجماعى أو الغرض الجمعى.

وهكذا فان الفرد حينما يقوم بعمل ما فى إحدى المؤسسات، فانه بذلك يشارك فى تحقيق الغرض الاجتماعى، و يشارك فى الإرادة العامة، وهو يسمى هذه الإرادة العامة بإرادة الفرد الحقيقية Real تمييزاً لها عن إرادته الواقعية Actual أو إرادته الخاصة Particular، كفرد مجرد(٥).

وتأسيساً على ذلك فان الفرد حينما يؤدى واجباته تجاه المؤسسة التى هو عضو فيها سواء كانت هذه المؤسسة شركة تجارية، أو دولة، أو أمة، فأنه بذلك يتطابق فكراً وعملاً مع الإرادة العامة، وتتحقق له حريته التى ينشدها (٦).

ويقول بوزانكيت ـــ أخذاً بمفهوم روسو ـــ إن هناك نوعين من الحرية، الأولى: هى الحرية الطبيعية، وهذه هى حرية الذات الأنانية التى تحيا تماماً بدوافعها لطبيعية.

والثانية هى الحرية المتحضرة أو الأخلاقية، وهذه حرية الذات المعنوية أو العاقلة.

ويذهب بوزانكيت إلى أبعد من ذلك فيقول: أن الحرية هى تحقيق للذات الحقة، وهى أن نحيا أفضل حياة لنا، ونكون نحن والكل واحداً. إن الحالة الكاملة للحرية ـــ فى رأى بوزانكيت ـــ هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون، كما أن الإرادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها. ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية، وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة(٧).

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية، أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية، وذلك للإرتقاء بها، ولو بالقوة، عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية.

ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيت، والذى تفرضه علينا الإرادة العامة، ما هو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية.

وعن هذا القسر يقول بوزانكيت: "... وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً، هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى بمعنى آخر فإن القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك كى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقة فى رباط كلى موحد[٨].

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد ـــ كما يرى بوزانكيت ـــ هى تحقيق الحياة الأحسن[*] والحياة الأحسن هذه تكون متحققة فى الشعور، ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة، وأن يتذوقها وهو تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس من المكن أن ينحرف الشعور المنعزل عن خط السير العام أو الكلى، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيت هنا:

---

[*] يقول بوزانكيت يجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة.

نعم قد يحدث هذا، لذلك لابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية.

ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوافر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية، والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين.

والخلاصة أن بوزانكيت قد رأى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للإرتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة.

إن كل فعل للدولة ــ كما يرى بوزانكيت ــ هو أساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية أو الإرادة العقلية، ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق، أم كان داخلاً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية عند بوزانكيت[٩].

تعقيب:

يذكر الدكتور على عبد المعطى[١٠] أنه بعد صدور الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن "النظرية الفلسفية للدولة" أثار الكثيرون أوجه نقد عديدة، لخصها بوزانكيت فى ثلاثة اوجه رئيسية، ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية، من هذا الكتاب، وهى:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة. ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدول القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من

المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة، سواء أكانت إمبراطوريات أو حكومات فيدرالية، أو حكومات ذات نظام برلمانى.

وغير مرنة، لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة، أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادة العامة.

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: "إن نظريته غير ضيقة بل على العكس، فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية، وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل ــ كما يذكر الدكتور على عبد المعطى ــ لا يتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية، بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق.

أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبر عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على ذلك بقوله: إن كل النظم المتشابكة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

ثانياً: أن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبد إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the Hindrance of Hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت فى سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وفى سبيل تحقيق هدفها

النهائى، وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التى تقف أمام هذا التحقق وذلك الهدف.

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: "إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له، إننى حينما أمنعك عن اتيان شئ، إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمنعك عنه فى نفس الوقت.

ثالثاً: أن نظرية بوزانكيت فى الدولة عقلية إلى حد بعيد.

والرد على هذا النقد بديهى، لأن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وتغلغلت الروح فى ثناياها. يقول بوزانكيت: "إن الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطرة وأساس كل نزاع.

ومن هنا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد إلى أن نظريته، كما وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة صحيحة.

إلا أن التسليم بصحة نظرية بوزانكيت لا يجعلها تخلو من بعض المآخذ التى تتمثل فيما يلى:

١- جعل بوزانكيت لكل فرد إرادتين، إحداهما هى الإرادة الواقعية، أى الإرادة الخاصة للفرد، والثانية هى الإرادة الحقيقية، أى تلك الإرادة التى تطابق الإرادة العامة ولكن لا يمكن تبرير هذه الدعوى على أساس واقعى ـ فالحالة الوحيدة التى يمكن أن يكون للفرد إرادتان هى حالة الشيزوفرانيا، أى انفصام الشخصية، وهى حالة مرضية شاذة لا يجوز اتخاذها مقياساً فى البحث العلمى السليم.

وحتى فى حالات الإرتباك والتردد، الناجمة عن عدم القدرة على الاختيار والحسم، لايكون للفرد ارادتان، لأن التردد لا ينتج عن تصارع الإرادات بقدر ما ينشأ عن انعدامها على وجه الإطلاق، فالفرد الذى يتردد ويحار فى الاختيار، يفعل ذلك لأنه لم يستطع بعد أن يكون لنفسه إرادة حاسمة، تعرف ما تريد وتسعى إليه.

٢- يرى بوزانكيت أن حرية الفرد تتحقق تلقائياً حينما يقوم بواجباته نحو المجتمع، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الواجبات ــ أى واجبات وظيفته ــ تتعارض مع أهدافه ورغباته الشخصية أم لا.

وهذا بالطبع كلام غير صحيح. فالجندى الذى يأمره الحاكم بإطلاق النيران على جموع شعبه المحتشدة، لا يمكن أن يشعر بالحرية وهو يؤدى واجبات وظيفته. بل إن الجندى الصربى الذى يقتل الشعب البوسنى ــ بما فيه من أطفال ونساء وشيوخ ــ من أجل قضية لا يؤمن هو بها لا يمكن أن يكون قد أحس بأنه يتصرف تصرف الأحرار وهو يقوم بواجبات وظيفته التى تتصادم بشكل صريح وواضح، مع حقيقة أحاسيسه، وإرادته الخاصة.

فليس من المحتم إذن أن كل من يشغل وظيفة يحس بالرغبة الذاتية فى أدائها، فإذا ما أجبر الإنسان على آداء وظيفة لا يرغب فيها فلا يكون ذلك إلا إجباراً له على العمل ضد إرادته، والقول بأن المرء فى هذه الحالة لا يعمل ضد إرادته، بل وفقاً لإرادته الأخرى المشتقة من وظيفته، إنما هو قول متعسف لا يقبله العقل، ولا يستسغيه المنطق.

هوامش الفصل الثامن

(١) على عبد المعطى محمد، بوزانكيت "قمة المثالية فى إنجلترا" (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣) ص: ١٧١.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٧٥.

(3) Bosanquet, B., The Philosophical Theory of the State, p: 105.

(4) Bosanquet, B., The philosophical Theory of the State, op. cit., p: 109.

(5) Ibid., P: 110.

(6) Ibid., P: 111.

(7) Ibid., P: 136.

ونقلاً عن على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، مرجع سابق، ص: ١٧٣.

(٨) على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص: ١٧٤.

(٩) لمزيد من التفصيل، انظر:

على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص: ١٧٧ وما بعدها

(١٠) المرجع السابق، صفحات: ١٨٦ – ١٨٨.

الفصل التاسع

أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة المعاصرة

الفصل التاسع

أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة المعاصرة

تنبع أهمية هذه الدراسة من حقيقة مفادها أنه إذا كانت النظم الغربية المعاصرة قد نشأت وتطورت بفعل الظروف والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة، فإنه مما لا جدال فيه أن ما صاغه المفكرون والفلاسفة من نظريات، ومحاولاتهم فهم وحل مشكلات الحياة السياسية والتنظيم الاجتماعى قد أسهم إسهاماً كبيراً فى تطور هذه النظم والنهوض بها وتحسين أدائها. مما يجعل للفكر السياسى أهمية خاصة ودوراً بارزاً فى التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى شهدتها الحياة الغربية المعاصرة.

لذا تظهر هنا مجموعة من التساؤلات التى تفرض نفسها على الباحث وهو بصدد حديثه عن هذا الموضوع، أهمها:

١- هل هناك علاقة فعلية بين الفكر الفلسفى وبين الواقع السياسى؟

٢- هل أسهم الفلاسفة فعلاً فى حل مشكلات مجتمعاتهم السياسية، أم أنهم مازالوا يعيشون بمعزل عن هذه المجتمعات؟

٣- إذا كان الفلاسفة لا يعيشون فى أبراج عاجية بل يشاركون المجتمع آلامه وهمومه ويحاولون أن يسهموا مساهمة فعالة فى حل مشاكله بل وفى تطور نظمه بما يضعونه من نظريات فهل يأخذ الساسة بهذه النظريات ويضعونها موضع التنفيذ أم أن الفلاسفة فى واد والساسة فى واد آخر؟

٤- ما مدى تأثير هذه النظريات فى النظم وفى الواقع السياسى المعاصر؟

لقد حفل الفكر السياسى الغربى الحديث بنظريات كثيرة أثرت التجربة الإنسانية فى مجال التنظيم السياسى، وأدت إلى تقدم أساليب الحكم

وتطــور المؤسسات السياسية، من هذه النظريات نظرية العقد الاجتماعى تلك الــنظرية التى ازدهرت وبلغت أوجها فى فلسفات القرن السابع عشر والثامن عشر على يد جون لوك وجان جاك روسو.

لقــد رأى لــوك ــ فى كــتابه الحكومــة المدنية ــ أن حل المشكلة السياســية إنما يقبع فى الديمقراطية النيابية والتى من شأنها أن يسود البرلمان كنائب عن الأمة.

أما روسو فقد انتهى إلى أن حل المشكلة السياسية يكمن فى أن تكون السيادة الفعلية للشعب فى جملته.

أما نظرية فصل السلطات التى جاء بها لوك ومونتسكييه فقد تأثر بها واضــعو دستور الولايات المتحدة الأمريكية تأثراً كبيراً، فجاء كيان الحكومة فيه مستجيباً تماماً لتلك الفكرة.

ويــرى هيجــل أن فلســفة التــنوير كانت بمثابة المرحلة التمهيدية الضرورية التى عملت على قيام الثورة الفرنسية وغيرها من الثورات.

أما قضية الحقوق والحريات فقد صدرت عن أيديولوجية معينة، هذه الأيديولوجيــة لــم تتكون فى بلد واحد، ولم يضع خطوطها مفكر واحد، وإنما تكونت فى العديد من البلاد، وعلى أيدى كثير من الفلاسفة.

أمــا مبدأ سيادة القانون فقد كان ثمرة تطور فلسفى طويل، فإذا دققنا الــنظر فى مــواد "إعــلان حقوق الإنسان" نلاحظ أن أفكار لوك ومونتسكييه وروسو ماثلة بوضوح فى هذا الإعلان، مما يؤكد أن الفكر السياسى كانت له انعكاساته الواضحة على مواد هذا الإعلان.

وبعد ان وصل البحث إلى نهايته كان على الباحث أن يضع له خاتمة لا تكــون ملخصــاً لمــا جــاء فيه بل حاول من خلالها أن يبين مدى التأثير المباشر الذى تأثرت به النظم السياسية من خلال إسهامات هؤلاء الفلاسفة.

وإذا كــانت مــناهج الــبحث فى الفكر السياسى تتنوع حسب طبيعة الموضــوع المــراد دراسته فإن المنهج المستخدم فى هذا البحث هو المنهج التحليلى.

والله أسأل أن يهدينا إلى سبيل

الخير والرشاد

الأساس الفلسفى للديمقراطية

يعتمد المبدأ الديمقراطى على أساس فلسفى، كما أنه يرتكز على أسانيد وحجج عملية[1]. والأساس الفلسفى لهذا المبدأ يعود إلى نظرية العقد الاجتماعى، تلك النظرية التى نادى بها كثير من الفلاسفة، وبلغت أوجها وازدهرت فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد جون لوك وجان جاك روسو[2].

لقد كان لوك يتصور فى كتابه "الحكومة المدنية" أن حل المشكلة السياسية إنما يقبع فى الديمقراطية النيابية والتى من شأنها أن يسود البرلمان كنائب عن الأمة، وكبديل لسيادة الملوك المطلقة والتى يتعين أن تكون مقيدة على مقتضى العقد الافتراضى البحت المنشئ للمجتمع السياسى، أو على أساس أن مصدر السلطة هو الرضا بها، ومن هنا كانت صلاحية فكر لوك كسند أيديولوجى لمبدأ سيادة الأمة ولمعظم النظم الغربية المعاصرة[3].

أما روسو فقد انتهى بعقده السياسى ــ الافتراضى أيضاً ــ إلى فكرة سيادة الشعب غير القابلة للتصرف فيها أو النزول عنها، وسيادة القانون المعبر عن الإرادة العامة، الأمر الذى لا تستقيم معه فكرة النيابة والنظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة تنوب عن الأمة صاحبة السيادة فى ممارسة مظاهر سيادتها[4].

---

(1) مصطفى كامل، شرح القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٢) ص: ١٣١.

(2) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠ ص: ٤٨٤.

(3) محمد طه بدوى، النظرية السياسية، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، بدون) ص: ١٢١.

(4) نفس المرجع، نفس الموضع

إن حـل المشـكلة السياسـية عند روسو يكمن فى أن تكون السيادة الفعـلية للشـعب فى جملته ومن ثم لمجموع المواطنين يمارسونها بأنفسهم، فالقـانون الـذى لا يقـره الشعب مباشرة ليس قانوناً فى شئ. ومن هنا كان تصـور روسـو للـنظام النيابى الإنجليزى فى عصره حين قال: "إن الشعب الانجـليزى يعـتقد أنه حر والحقيقة أنه ليس حراً إلا أثناء عملية الانتخاب، حتى إذا ما انتهت هذه العملية انقلب عبداً للبرلمان الإنجليزى[1].

ومـن هذا التباين بين فلسفة لوك وفلسفة روسو كان التباين فى النظم السياسية التى نهضت انطلاقاً من أيهما.

الديمقراطية المباشرة: تطبيقاتها ومدى تحققها فى حكومة الجمعية

يوشك أن يكون نظام حكومة الجمعية Gouvernement d' Assmbleé هـو أقرب التطبيقات العملية لأفكار جان جاك روسو، ذلك أنه بمقتضى هذا النظام توجد كل مظاهر السلطة واختصاصاتها فى يد جهة واحدة هى جمعية ممثلى الشعب.

وفى هذا النظام لا يكون هناك فصل بين السلطات، ذلك الفصل الذى أنكره روسو، وإنما هناك دمج بين السلطات جميعاً وجعلها كلها فى يد ممثلى الشـعب صاحب السيادة الأصيل ومنبع كل السلطة. وهكذا فإن ممثلى الشعب فى نظـام حكومـة الجمعية هم الذين يقومون ــ من الناحية النظرية ــ بكل الوظائف من تشريعية وتنفيذية وقضائية[2].

---

(1) Rousseau. socialcontract (Oxford: university press.1948) P:297

(2) يـحيى الجمـل، الأنظمـة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون) ص:١٤٥.

إلا أنـــه إذا كـــان ذلك هو الأصل من الناحية النظرية فإنه من ناحية التطـــبيق العملى يقوم ممثلو الشعب باختيار من يقومون – تحت إشرافهم – بالوظيفتين التنفيذية والقضائية.

وليـــس من اللازم أن يكون ممثلو الشعب عبارة عن مجلس واحد بل يجـــوز أن يكونـــوا موزعيـــن عـــلى مجلسين، ويقوم المجلسان معاً بمباشرة الاختصاصـــات سالفة الذكر كلها، بعض هذه الاختصاصات مباشرة وبعضها بطريق التفويض[١].

وقـــد طبقت فرنسا هذا النظام فى فترات متباعدة من تاريخها وكانت فـــترات قصـــيرة، فلجأت إليه فى سنة ١٧٩٢ واستمر هذا الوضع حتى سنة ١٧٩٥[٢].

وقـــد عادت فرنسا إلى الأخذ بهذا النظام عقب ثورة ١٨٤٨ ولكنه لم يـــدم طويـــلاً. وقـــد عهـــدت الجمعية الوطنية فى ذلك الحين بمهمة الوظيفة التنفيذية إلى خمسة أشخاص يتولون أداءها نيابة عن الجمعية ثم انتهى الأمر أخيـــراً بأن تولى الجنرال كافينياك Cavaignac أعمال السلطة التنفيذية وحده وذلك بناء على تفويض من الجمعية الوطنية. وبعد سقوط نابليون الثالث سنة ١٨٧١ رأت فرنسا آخر تجربة لها مع هذا النظام[٣].

---

[١] يحيئ الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، المرجع السابق، نفس الموضع

[٢] محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٦٧١

[٣] نفس المرجع، نفس الموضع

ويتضح مما تقدم أن نظام حكومة الجمعية لم يطبق فى فرنسا إلا فى حالات استثنائية وعقب الثورات، وكان يستمر فى المدة اللازمة لوضع دستور جديد للدولة، وينتهى عندما يتم وضع الدستور وتستقر أحوال البلاد.

وقد ظهر نظام الجمعية فى بعض الدساتير الحديثة والمعاصرة التى صدرت بعد الحرب العالمية الأولى، ومن أمثلة هذه الدساتير دستور النمسا الصادر فى سنة ١٩٢٠، وكثير من دساتير الولايات الألمانية الداخلة فى تكوين الرايخ (الاتحاد المركزى الجرمانى) مثل دستور بروسيا ودستور بافاريا

كذلك فقد أخذت تركيا بهذا النظام – نظرياً – بعد أن ألغى مصطفى كمال أتاتورك نظام الخلافة الإسلامية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، ونقول نظرياً لأنه فى الواقع كانت السلطات كلها مركزة فى يد مصطفى كمال أتاتورك نفسه بدلاً من أن تكون مركزة فى يد الجمعية المنتخبة[١].

ولكن إذا كانت بعض الدول قد لجأت إلى هذا النظام فى فترة من حياتها فإن هذا النظام قد صادف تطبيقاً مستقراً فى الاتحاد السويسرى، فلا يكاد يذكر نظام حكومة الجمعية فى النظم السياسية إلا ويتجه الذهن مباشرة إلى النظام السويسرى.

يقول الدكتور عبد الحميد متولى: من المعروف أن الديمقراطية المباشرة قد اندثرت تقريباً فى الوقت الحاضر، اللهم إلا إذا استثنينا ثلاث

---

(١) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٦٧٥.
وكذلك يحيى الجمل، النظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص:١٤٦

ولايـــات صـــغيرة من ولايات الاتحاد السويسرى حيث يسود فيها هذا النظام وهذه الولايات هى (unterwald-Glaris-Appenzell) [(١)].

ويقوم أفراد الشعب فى كل ولاية من هذه الولايات الثلاث بالاجتماع معـــاً فى جمعيـــة الشعب Assemblee populaire مرة كل سنة فى يوم أحـــد من شهر إبريل أو من شهر مايو فى ميدان فسيح بالولاية حيث يقومون بمباشرة شئون السلطة الخاصة بولايتهم.

وإلى جانب ذلك هناك ما يسمى بمجلس الولاية Conseil cantonal، وهـــو مجـــلس يقوم الشعب بانتخابه لتحضير مشروعات القوانين وعرضها عـــليه. لذا يقتصر دور الشعب عند اجتماعه فى الميعاد السنوى السابق على إقـــرار مشـــروعات القوانيـــن وميـــزانية الولايـــة التى يقوم مجلس الولاية بتحضيرها وعرضها عليه.

[(١)] عـــبد الحميد متولى (وآخرون) القانون الدستورى والنظم السياسية (الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون) ص:١٠٨.

ويـــرى الدكـــتور عـــبد المـــنعم محفوظ أن الولايات السويسرية التى أخذت بالديمقراطية المباشرة خمس ولايات من ٢٢ ولاية.

- عـــبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى وصوره الرئيسية "دراسة مقارنة" (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٨٢) ص:٢٦٠.
- ويرى الدكتور ثروت بدوى أن هذا النظام لم يعد مطبقاً إلا فى نطاق محدود جداً وفى مقاطعة واحدة هى مقاطعة جلاريس Glaris وفى أربع أنصاف مقاطعات صغيرة هى: أو بقـــالدن Obwalden ونيوفـــالدن Niedwalden وردوس الداخـــلية Rhodes intérieures وردوس الخارجيـــة Rhodes extérieures وكـــانت مقاطعة ورى Uri هى آخـــر المقاطعـــات السويسرية التى تخلت عن نظام الديمقراطية المباشرة (أى عقد الاجتماعات الشعبية العامة) وأخذت بنظام الاستفتاء، وذلك فى سنة ١٩٢٨.

ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة، دار النهضة العربية،١٩٧٥) هامش:٢٠١.

ويــتم الإقرار أو الرفض عادة دون مناقشة جدية تذكر، خاصة إذا ما تعــلق الأمر بمسائل فنية أو قانونية حيث يتعذر على جمهور الشعب تفهمها كمــا يقــوم الشــعب باختيار قضاه الولاية وموظفيها الذين يقومون بممارسة الوظيفــة التــنفيذية. هذا علاوة على انتخاب النواب الذين يمثلون الولاية فى المجلس النيابى الممثل للولايات بدولة الإتحاد[١].

وإذا كــان هــناك بعض الاتفاق بين جمعية الشعب فى مدن اليونان القديمــة، وجمعية الشعب فى الوقت الحاضر فى الولايات السويسرية الثلاث من ناحية الاختصاص الداخلى، فإنه يتعين ملاحظة مدى الاختلاف من ناحية ممارســة الشــئون الخارجية. إذ بينما كان لجمعية الشعب قديماً حق مزاولة أمــور السيادة الخارجية للمدينة، فإنه يمتنع على جمعية الشعب فى الولايات السويسرية النظر فى هذه الأمور حيث تختص دولة الاتحاد وحدها بذلك دون غيــرها نظراً لما يمليه نظام الاتحاد المركزى الذى تعتنقه الدولة السويسرية فى هذا الخصوص.

مدى تحقق الديمقراطية المباشرة فى النظم المعاصرة

إذا كــان الــبعض [٢] يــرى أن نظــام حكومة الجمعية حين يدمج السلطات كلها فى يد الهيئة النيابية إنما يؤدى إلى استبداد البرلمانات والقضاء عــلى الحرية، ومن ثم فإن هذا النظام لا تقره الديمقراطية، وإنه يتعارض مع الديمقراطية الصحيحة. إلا أنــنا نتفق مع الدكتورين كامل ليلة ويحيى الجمل فى القــول بأن هذه الصورة من أنظمة الحكم أقرب إلى تحقيق إرادة الشعب من غيرها إذ تجعل للهيئة التى ينتخبها الشعب لتمثيله (أى البرلمان) والتحدث

---

[١] المرجع السابق، ص:١٠٩

[٢] السيد صبرى، مبادئ القنون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٤٩) ص: ١٧٠

باســـمه وتصريف شئونه مكان الصدارة والكلمة العليا فى كل شئ، ولا نزاع فى أن هذا الوضع يعد ديمقراطيا سليماً.

لكنـــنا نعود فنتساءل عما إذا كان نظام الحكم فى الولايات السويسرية يمكـــن أن يتصف فى حقيقته بالصفة الديمقراطية المباشرة، وما إذا كان يعد تطبيقاً حقيقياً للمبدأ الديمقراطى المباشر؟

لقد رأينا مدى اختصاص جمعية الشعب بمباشرة شئون السلطة حيث تركـــز المظهـــر الوحيـــد للديمقراطية المباشرة فى ميدان الوظيفة التشريعية وحدهـــا حيـــث يقـــوم الشـــعب بإقرار أو رفض مشروعات القوانين، وحتى بالنســـبة لهـــذا الأمـــر، فإن تحضير هذه المشروعات وتقديمها إنما يقع على عاتق مجلس الولاية المنتخب لا على عاتق الشعب ذاته، وانحصر اختصاص الشعب فى مجرد المناقشة والإقرار، تلك المناقشة التى تتم على نحو ظاهرى لا على نحو جدى حقيقى[1].

أمـــا بالنســـبة لـــلوظيفة التـــنفيذية والقضائية للولاية، فإن الشعب لا يمارســـهما على نحو مباشر. إذ يقتصر دوره فى هذا الخصوص على مجرد انتخاب من يمارس هاتين الوظيفتين نيابة عنه.

وإذا كـــان دور الشعب فى مباشرة شئون السلطة يقتصر أصلاً على مجـــرد تقرير مشروعات القوانين دون ممارسة الوظيفة التنفيذية والقضائية، فإنـــه لا يمكـــن وصـــف مثل هذا النظام بالوصف الديمقراطى المباشر حيث يـــتعين أن يمارس الشعب شئون السلطة من تشريعية وتنفيذية وقضائية بنفسه ويظهر فى ذلك بمظهر الهيئة الحاكمة لا الطبقة المحكومة.

---

(1) عـــبد الحميـــد مـــتولى (وآخرون) القانون الدستورى والنظم السياسية. مرجع سابق، ص:١١١.

مــن هــنا يمكــن القــول إن الــنظام الديمقراطى المباشر فى لنظم المعاصــرة أصبح خرافة سياسية بل أصبح من الأمور التى يـستحيل تطبيقها فى الوقت الحاضر ويرجع ذلك إلى الأسباب التالية:

١- زيــادة عــدد السكان زيادة كبيرة فى الدول المختلفة حيث يستحيل على الشعب من الناحية العددية مباشرة شئون السلطة بنفسه.

فلقد كان ضآلة عدد السكان فى مدن اليونان القديمة السبب فى اعتناق الصــورة المباشــرة، وهو نفس السبب بالنسبة للولايات السويسرية الثلاث، حيــث يقــل عــدد السكان فى هذه الولايات على نحو ملحوظ، حتى انه أمام زيــادة عدد السكان تركت بعض الولايات السويسرية الأخرى النظام المباشر بعــد تــزايد عدد السكان فيها، وهو مافعلته ولاية Uri عام ١٩٢٨، وكذلك ولاية Shwytz عندما أصبح عدد سكانها يزيد على ٥٥ ألف نسمة[١].

فالاحتكاك الفكرى المباشر لا وجود له، ومن ثم فلا أمل فى التوصل إلى قرار يرضى الجميع، ويعكس صورة أفكارهم بشكل من الأشكال.

وإذا كــان يتبادر إلى الذهن أن النظم الديمقراطية المعاصرة تستطيع دائمــاً التوصــل إلى مــا تريده عن طريق المناقشات وتبادل الآراء بواسطة وســائل الإعلام والمؤسسات البرلمانية المختلفة. إلا أن الذى لا خلاف عليه هــو ان القرار الذى يتم التوصل إليه بالاحتكاك الفكرى المباشر غير القرار الــذى تــتمخض عنه المناقشات التى تدور بطول الأمة وعرضها عن طريق الأجهــزة ووســائل الاتصــال غير المباشر. ففى الغالب الأعم لا تدور هذه المناقشــات غير المباشرة من أجل الوصول إلى اتفاق، بل من أجل الحصول على تأييد أغلبية الجماهير.

---

(١) عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والنظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١١٠.

إن عمـــلية التوفيق بين أراء أفراد الشعب ــ كله ــ وإن كانت ممكنة فى بعض الظروف، إلا أنها فى أغلبها تكاد تكون متعذرة ومستحيلة.

فمســـألة مـــثل مسألة الحرب والسلام، إذا وجه إلى أى شعب سؤال بخصوصها ــ عما إذا كان الشعب يريد الدخول فى حرب أم لا ــ لانقسمت الآراء حول السؤال انقساماً خطيراً، وتصدعت تصدعاً كبيراً. فى حين أن أى ديكـــتاتور يســـتطيع حســـم هـــذه المسألة على نحو قد يحظى برضاء غالبية المواطنين[1].

وهكـــذا تقـــف كـــثرة تعـــداد الشـــعب حائلاً مانعاً من الأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة.

٢- يعمـــل الطابع الفنى الذى تتميز به شئون السلطة فى الوقت الحاضر على اســـتحالة الأخذ بالنظام المباشر. ذلك أن شئون الحكم فى الوقت الحاضر قد تميزت فى كثير من أمورها بنواحى فنية وعلمية تستلزم خبرة ودراية لا تتوفر لكثير من أفراد الشعب.

لذلـــك فـــإن الديمقـــراطية الغربية التى يتشدقون بها وبأن فيها سيادة شـــعبية، إذا ســـبر الإنسان غورها، وأمعن النظر فى دخائلها، نعلم أن الذين تتكون منهم ــ هذه الديمقراطية ــ لا يسن كلهم القوانين، ولا ينفذونها جميعاً، بـــل يضطرون إلى تفويض سلطانهم إلى أفراد يختارونهم من بينهم ليضعوا هذه القوانين[2].

---

[1] Bowel J., western political thought, (London:Jonathan Cope, 1954) P:429 et. s.

[2] فـــتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى"دراسة مقارنة" (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤) ص: ٣٢١.

الديمقراطية النيابية

الأنظمـــة الديمقــراطية المعاصرة هى بصفة أساسية أنظمة نيابية أى تأخذ بالديمقراطية النيابية، فالديمقراطية المباشرة ــ كما سبق ذكره ــ صورة مــثالية لــلديمقراطية الــتى طــبقت فى يوم ما، ولكنها الأن فى ذمة التاريخ لاستحالة تطبيقها فى العصر الحديث لأسباب كان من أولها ــ كما ذكرت ــ كــثرة عــدد الســكان فى الــدول الحديثة مما يجعل ممارسة الشعب للسلطة بطــريقة مباشــرة أمراً مستحيلاً لذلك انتشرت الديمقراطية النيابية باعتبارها الأســلوب العــلمى الممكن لتحقيق مبدأ السيادة الشعبية، فالشعب بدلاً من أن يحكــم مباشــرة يمــارس الحكم والسلطة بأسلوب غير مباشر بواسطة نوابه المنتخبين فى البرلمان.

وقد رأى الدكتور طه بدوى أن انطلاق التنظيم السياسى لسلطة الدولة مــن فكرة ان السيادة للأمة ــ التى نادى بها لوك ــ لا مناص من أن ينتهى به الأمر إلى هيئات نيابية يُعد كل عضو فيها قد تلقى من الأمة بأسرها وكالة على سبيل التمثيل.

كمــا يرى أن الغلبة فى النظم الغربية الأوربية المعاصرة كانت لفكرة سيادة الأمــة ــ عــلى فكرة سيادة الشعب ــ فكانت النظم النيابية التى قوامها إسناد الوظــائف السياســية للدولة وخاصة وظيفة التشريع إلى مجالس منتخبة لمدة معيــنة تــنقطع أثــناءها العلاقة بين أعضاء هذه المجالس وبين ناخبيهم فلا يكــلفون بتقديم حساب لهم وليس لناخبيهم حق عزلهم قبل نهاية مدتهم، ونفس الشــئ بالنسبة لكل من تلقى فى ظل هذه النظم وظيفة نيابية ــ أى بالانتخاب ــ باعتبار أنه قد تلقى هذه الوظيفة من الأمة مباشرة فلا يسأل إلا أمامها[١].

---

[١] طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

ولقـد نشـأ النظام البرلماني في إنجلترا ــ إلى جانب أفكار لوك ــ نـتيجة لـتطور تـاريخي طويـل، وثمرة لأحداث وظروف سياسية خاصة بإنجلترا، وظروف اجتماعية خاصة بالشعب الانجليزي.

وقد اكتملت أركان هذا النظام في القرنين السابع عشر والثامن عشر عـلى أسـاس التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، من وزارة مسئولة أمام البرلمان وحق السلطة التنفيذية في حل البرلمان، مع وجود قدر كبير من التعاون بينهما في القرن التاسع عشر[1].

مبدأ الفصل بين السلطات والنظام الرئاسي الأمريكي[*]

درس مونتسكييه آراء من سبقوه ثم صاغها صياغة جديدة، وعرضها عرضـاً واضـحاً دقيقاً، بحيث ارتبط مبدأ فصل السلطات[2] باسمه، وأصبح ينتسب إليه مع أنه ليس أول القائلين به.

---

(1) راجـع في ذلـك ــ محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق،ص:٥٩٧. محسن خليل ، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١) ص:٢٦٢.

- يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص:١٧٧.

(*) لمزيد من التفصيل عن النظام الرئاسي راجع:

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق.
- يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق.
- ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق.
- عبد الحميد متولي، (وآخرون) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق.

(2) عن فصل السلطات عند مونتسكييه راجع:

- Montes quieu, the spirit of laws, Translated by Thomas Nugent (New York Hafner publishing co. m. 1949)
- Althusser, louis, politics 8. History Montsquieu, Rousesau, Hegel & Marx. translated by: Bebrewster, N. L. B. (New York: Harcourt Brace. Jovanich Jnc, 1972) =

ولقد أكد مونتسكييه ــ ومن قبله لوك ــ على فكرة الفصل هذه اقتناعاً منه بأنه ما من فرد يتمتع بسلطة إلا ويميل إلى التعسف فى استعمالها، وهو بلا شك مستمر فى تعسفه مصرٌ عليه حتى يصطدم بمن يوقفه، ولا يوقف السلطة إلا السلطة، ولا سبيل لوقف السلطة بالسلطة إذا تولى مباشرة السلطات الثلاث ــ تشريع القوانين، وتنفيذها، والفصل فى منازعات الأفراد ــ رجل واحد أو هيئة واحدة. فلا حرية فى ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك لأن هذا الوضع يؤدى إلى تشريع قوانين جائرة وتنفيذها بطرق جائرة أيضاً[1].

وقد تأثر واضعو دستور الولايات المتحدة الأمريكية تأثراً كبيراً بفكرة لوك ومونتسكييه عن فصل السلطات فجاء كيان الحكومة فيه مستجيباً تماماً لتلك الفكرة.

ففى هذا الدستور يستقل البرلمان بالتشريع، وينفرد رئيس الدولة بالوظيفة التنفيذية، ولا سلطان لأى منهما على الآخر[2]، وتحقيقاً لذلك.

- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)
- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١)
- جان توشار، الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)

[1] محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦) ص ٩٥. وكذلك إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣) ص: ٢٣٨.

[2] محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص:١٣٦.

١- يعين رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بالانتخاب بواسطة الشعب لمدة أربع سنوات، مما يجعله يستمد سلطاته من الشعب مباشرة، وهذا يفسر سر تمتعه بسلطة سياسية لا يستهان بها.

ويختار شعب الولايات المتحدة الرئيس لشخصيته، أو على أساس برنامجه الذى يعرضه على ناخبيه قبيل انتخابه والذى يجب عليه أن يعمل على تحقيقه ولو كره البرلمان. والدستور الأمريكى يعين الرئيس على تحقيق سياسته الشخصية لأنه لا يخول للبرلمان أية وسيلة فعالة للتأثير عليه أو على مساعديه من الوزراء.

٢- ليس للبرلمان الأمريكى أية وسيلة فعالة على رئيس الولايات المتحدة، فإذا وضعنا جانباً مسئولية رئيس الولايات المتحدة جنائياً — أى جواز اتهامه جنائياً بواسطة مجلس النواب والحكم عليه بواسطة مجلس الشيوخ لارتكابه جريمة كبرى كالخيانة أو الرشوة — فإن هذا الرئيس لا يسأل سياسياً أمام البرلمان الذى لا يملك له شيئاً إبان مدة رئاسته التى عين لها بواسطة الشعب.

٣- ليس للبرلمان أيه وسيلة فعالة على مساعدى الرئيس (الوزراء) إذ يعين رئيس الولايات المتحدة وزراءه ويقيلهم — وله مطلق الحرية فى ذلك، وذلك لأن الوزراء هناك مساعدين للرئيس لا استقلال لهم، ولا يكونون لجنة حكم مستقلة عنه، عكس الحال فى النظام البرلمانى بالنسبة للوزراء — ولا علاقة لهؤلاء الوزراء بالبرلمان، فلا يجمعون بين عضويته ووظائفهم كمساعدين للرئيس، وليس لهم حق الكلام فى البرلمان فإن حضروا جلساته فإنما يحضرونها بوصفهم من الجمهور.

وإذا أراد البرلمان أن يستفسر من الحكومة عن أمر معين كان له أن يستفسر عنه كتابة من الرئيس، وهو يستسمحه فى ذلك، وإذا وضعنا جانباً مسئولية الوزراء جنائياً — على نحو ما سبق — أمام البرلمان الأمريكى فإنهم

لا يسألون سياسياً أمامه فليس للبرلمان تجاههم حق السؤال أو الاستجواب ــ علــى عكــس الحال فى النظام البرلمانى ــ ومن ثم فهم ليسوا فى حاجة إلى التمــتع بثقة البرلمان للبقاء فى مناصبهم وإنما يكفيهم لذلك أن يظلوا متمتعين بــثقة الرئيس لأنهم تابعين له وتنحصر مهمتهم فى العمل على تحقيق سياسته الشخصية وبرنامجه كل فيما يخصه.

ولأن رئيــس الولايات المتحدة الأمريكية ينفرد بالوظيفة التنفيذية، فلا تشــاركه فيهــا لجنة حاكمة (الوزراء فى النظام البرلمانى) مستقلة عنه وإنما الــوزراء هــناك تابعون له ومسئولون أمامه فلا استقلال لهم، ولا يسأل عن أدائهم أمام البرلمان.

٤- لا يمــلك الرئيس من جانبه آية وسيلة فعالة على البرلمان فليس للرئيس حــق اقتراح القوانين. والبرلمان ينعقد من تلقاء نفسه، وليس للرئيس حق حلــه، على عكس الحال فى النظام البرلمانى، ومع ذلك فقد نص الدستور الأمريكى على استثنائين مهمين تلطيفاً لحدة هذا الفصل المطلق هما:

١- مقاســمة مجــلس الشيوخ الرئيس بعض اختصاصاته التنفيذية. إذ أن الــرئيس لا يستطيع تعيين كبار موظفى الاتحاد ــ كالوزراء ورجال الســلك السياسى وقضاة المحكمة العليا، وإبرام المعاهدات الدولية إلا بموافقة مجلس الشيوخ. ويرجع ذلك إلى أن مجلس الشيوخ الأمريكى يمــثل الولايــات الداخــلة فى الاتحــاد فلا يقتصر اختصاصه على التشــريع وإنمــا يتعداه إلى كل ما يهم الدويلات وخاصة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية.

٢- لــرئيس الولايــات المــتحدة الأمــريكية حق اعتراض توقيفى على القوانيــن التى يقرها البرلمان بمجلسيه. وهذه وسيلة خولها الدستور للرئيس لكى يستطيع بمقتضاها أن يحقق سياسته الشخصية، لأن هذه

السياســة لا يمكن تحقيقها إذا كانت القوانين التى تصدر من البرلمان لا تسايرها.

وواضــح أن مبدأ الفصل المونتسكى حين وضع موضع التطبيق فى الدســتور الأمــريكى على هذه الصورة جاء بملامح مغايرة للنظام الانجليزى الــذى تصور مونتسكييه خطأ ــ وكذلك لوك من قبله ــ أنه يقوم على الفصل بين السلطات.

فالــنظام الانجليزى كان ولا يزال يتمثل أكثر ما يكون فى تعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، قوامه التمييز بين وظيفتيهما وإسناد كل وظيفة مــنهما إلى هيــئة حاكمة تختص بها، عدا أن كل هيئة لا تستقل باختصاصها اســتقلالاً تامــاً عــن غيرها، وإنما توجد مناطق اختصاص مشتركة بينهما. وكذلــك لا تبقى كل هيئة فى عزلة عن الهيئة الأخرى، وإنما تملك كل واحدة مــنهما وســائل تؤثر بها على الثانية الأمر الذى يبعد النظام الإنجليزى عن فكرة الفصل التى تصورها لوك ومونتسكييه[1].

ويؤكــد رايــت ذلــك بقوله أن المؤسسات الأمريكية التى قامت عام ١٧٨٧ تــبين بوضوح كامل استعانتها بآراء لوك ومونتسكييه، فلقد قامت هذه المؤسســات على أساس عقائدى سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية[2].

---

(١) جــورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على ابراهيم السيد، ج٤، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص:٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٥٥٩.
- محمد بكر حسين، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص: ٢٢١

(٢) Wright. A H istory of Modern philosophy. P:168

ونقلا عن على عبد المعطى محمد، الفكر لسياسى الغربى، مرجع سابق،ص:١٧٢

إن قضية الحقوق والحريات قد صدرت عن أيديولوجية معينة، وهذه الأيديولوجيـــة لم تتكون فى بلد واحد، ولم يضع خطوطها مفكر واحد، وإنما تكونت فى عديد من البلاد، وعلى أيدى الكثير من الفلاسفة.

فمفهـــوم الحـــرية الذى استقر لزمن طويل فى الديمقراطية الغربية، وحددتـــه الوثـــائق الدستورية تأثر تأثراً واضحاً بالفكر السياسى الذى ساد فى العصر الحديث.

فاســـبينوزا[*] ــ مثلاً ــ أمن بقضية الحرية وقرر أنها كانت موجودة فى الحالـــة الطـــبيعية للإنسان فى شكل تلقائى، وهى أيضاً موجودة فى حالة المجـــتمع المدنى، الذى نشأ عن طريق التعاقد، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعاً عقلياً وفكرياً، بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكـــر والقـــول، وقد كرس اسبينوزا حياته كلها لبيان أهمية الحرية فى الفكر والقول معاً [١].

وفى معـــرض حديـــثه عن الحقوق الطبيعية أشار لوك إلى أن كافة الـــناس سواســـية فى هـــذه الحقـــوق، فـــليس لفرد أن يتميز بقدر أكبر من الآخرين[٢].

والحقـــوق الطـــبيعية يمكـــن بلورتها فى ثلاثة هى: الحياة، والحرية، والملكية، وهذه الحقوق لا يتنازل الأفراد إلا عن جزء فيها ــ إلى المجتمع ــ ويظل القدر الباقى منها قائماً كقيد يرد على حرية السلطان[٣].

---

[*] (٦٣٢ - ١٦٧٧)

[١] على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٤٩

[2] Maxey, political philosophies (U.S.A.: The Macmillan Co., 1948) P: 252.

[3] Russell B., History of western philosojehy (London: Macmillan Co., 1954)

- Plamenatz J., Man and society. vol (London. Longman Green Limited. 1463) P:221.

أما مونتسكييه فقد رأى أن الحرية مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعنى حرية الشعب، ولأن الحرية هى الحق فى أن يفعل الإنسان كل شـــئ فى حدود ما تسمح به القوانين، فإنه إذا ما استطاع أى مواطن أن يفعل مـــا تحـــرمه القوانيـــن فإنــــه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحـــرية. ولكى يحصل الإنسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلاً خاصاً لا يخاف فى ظله المواطن الحر. وقد رأى مونتسكييه أن السبيل الوحيـــد الـــذى يضـــمن المحافظـــة عـــلى الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات[١].

أما روسو فقد جاء بمؤلفة عن العقد الاجتماعى ليرسى دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة[٢].

وفى حديثه عن الحرية والمساواة يرى روسو أن الهدف الذى تسعى إليه الدولة هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها، ويرى أنه يستحيل وجـــود الأولى فى غياب الثانية، ويرى أن الشعب وحده هو السيد، وهو الذى يمتلك الحق التشريعى، وهو حق لا يمكن نقله للغير.

وقـــد أكـــد كانط [*] على أن الإنسان اجتماعى بطبعه ومن هنا تأتى أهمية تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته[٣].

---

(1) Montes quieu, the pirit of laws. op. cit.. P:221
(2)Rousseau, social contract, op. cit.. P:990

(*) (١٧٢٤-١٨٠٤)

(٣) عـــبد الـــرحمن بـــدوى، إمـــانويل كـــانط، فلســـفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص:٥.

ولقــد كــان لأفكار جون لوك ومونتسكييه وجان جاك روسو وكانط أثــرها الواضح في الدساتير والنظم السياسية التى ظهرت بعد كتابتها، فبعض الوثــائق قد صدر متضمناً بعض عبارات لــ"لوك" و "مونتسكييه" و "روسو" بــل إن بعضها قد استند إلى أفكار هؤلاء الفلاسفة، بوصفها هدفاً ينبغى على كل نظام سياسى أن يعمل على تحقيقه[1].

يقــول Maxy دعونا الآن نطالع أفكار لوك، ونكرر الاطلاع عليها، فسوف يدهشنا أن نجد فى صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق والتطبيق فى مجتمعاتــنا الحديثة، وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى، او حــرية الســلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض الــنظر عن ظروف وموضعه فى الحياة، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق حقوق وحريات وحياة أفرادها[2].

إن احــترام حقــوق الإنسان فى الفكر الغربى الحديث يقصد به غالباً احترام القواعد الدستورية أو ما يمكن أن نطلق عليه قواعد وأصول الشرعية السياســية، ومــدى الاستقرار التشريعى والدستورى، ومدى الالتزام بقواعد الدستور فى العمل السياسى. وسوف نلاحظ ذلك من خلال عرضنا لأثر فكر هــؤلاء الفلاســفة ــ لوك، مونتسكييه، روسو ــ على النظم السياسية فى كل من أمريكا وإنجلترا وفرنسا.

---

(1) طه بدوى. رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق. ص:١٣٥

(2) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٧٢.

- <u>ففى أمريكا:</u>

وبعـد أن سـاءت العلاقات – فى أواخر القرن الثامن عشر – بين إنجلـترا ومسـتعمراتها الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطى بأمريكا الشـمالية كـان عزيـزاً على سكان تلك المستعمرات ألا يتمتعوا بالحريات الإنجـليزية وقد كانت ثمرة جهاد أجدادهم، ثم إن النابهين من هؤلاء السكان كـانوا قـد قرأوا كتابات لوك ومونتسكييه وروسو، فآمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لا تنتزع.

فـلما أعلـنت المسـتعمرات الثلاث عشرة استقلالها فى يوليو سنه ١٧٧٦ تضـمنت وثيقة إعلان الاستقلال ديباجة تعد تعبيراً صادقاً عن أفكار هؤلاء الفلاسفة إذ جاء فيها:

لقـد خلق الناس جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع، من هـذه الحقـوق الحياة والحرية والسعى لبلوغ السعادة. ولقد نشأت الحكومات لتصون لهم هذه الحقوق[1].

وضـماناً لتحقيق الحرية فى الوثائق والنظم الأمريكية فقد تضمن كل دستور من الدساتير الداخلية جزءا يسمى "بقانون الحقوق" Bill of Rights، يعـد الحقـوق والحريات العامة التى يتمتع بها الأفراد، حقوقاً طبيعية لصيقة بشـخص الإنسان، على اعتبار أنها أسبق فى وجودها من الدولة، بحكم أنها تأتى من الطبيعة ذاتها، وتعلو فى القيمة الدستورية على القانون الوضعى[2].

---

(١) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص:١٣٦.

(٢) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥) ص: ٨٧

وقد كانت ولاية "فرجينيا" أسبق الولايات فى هذا المضمار، فضمنت دستورها الصادر فى الثانى عشر من يونيه ١٧٧٦ إعلاناً للحقوق أكد الحريات الفردية على أساس أنها حقوق طبيعية أسبق فى النشأة من الدولة، فجاء فى مادته الأولى: "أن الناس جميعاً يولدون أحراراً متساوين يتمتعون بحقوق طبيعية خالدة لا يستطيعون النزول عنها، وهذه الحقوق هى الحياة والحرية وحق التملك والبحث عن التقدم والأمن"[١].

وقد رددت معظم الدساتير هذه المبادئ، فدستور، "ماساشوستس" مثلاً الذى صدر عام ١٧٨٠ نجد فى مقدمته إعلاناً للحقوق، يعلن فى قوة: "أن الناس جميعاً يولدون أحرارا ومتساوين" وأن لهم حقوقا طبيعية، أولية ولا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق حق التمتع بحرياتهم والدفاع عنها، وحق اكتساب الأموال والمحافظة عليها، والبحث عن التقدم والأمن وما يكفلهما، وأن أهداف أى نظام وأية حكومة تتمثل فى كفالة وجود المجتمع السياسى والسماح للأفراد الذين يكونونه بالتمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن ودعة، وفى كل مرة لا يتحقق فيها أىّ من هذه الأهداف فإن الشعب يملك حق تغيير الحكومة[٢].

إنها بذاتها أفكار جون لوك، وجان جاك روسو. حقوق طبيعية خالدة، أسبق فى النشأة من الدولة، تنبع من طبيعة الإنسان ذاتها فلا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها.

والحرية هنا لا تفهم على أنها قيد على سلطة التاج فحسب ــ كما كان الأمر فى ذلك الحين فى النظام الإنجليزى ــ بل إنها قيد على سلطات الدولة بأسرها والبرلمان فى مقدمتها. وهذا تأكيد جديد لأفكار جون لوك.

---

[١] مصطفى أبو زيد، النظرية العامة. المرجع السابق، ص:٨٨.

[٢] نفس المرجع، نفس الموضع.

فجـون لـوك وإن كان قد وضع السلطة التشريعية فى المكان الأول فإنـه لم يجعلها سلطة مطلقة، وإنما تظل سلطة مقيدة بما تعهدت به الجماعة السياسـية كـلها ــ فى العقد لاجتماعى ــ عندما قبلت أن يتنازل لها الأفراد عن بعض حرياتهم الطبيعية مقابل أن تحافظ لهم على ما تبقى منها.

وثمة ملاحظة مهمة ينبغى الإشارة إليها: وهى أن الدستور الاتحادى الصادر عام ١٧٨٧ قد خلا عند صدوره من إعلان الحقوق، ويرجع ذلك إلى أنه كان يهتم بتنظيم العلاقة بين الحكومة المركزية ــ فى الدولة الاتحادية ــ وحكومـات الدويلات. ولكن ذلك لا يعنى ــ على الإطلاق ــ أنه فى مفهومه لـلحرية يختلف عن دساتير الدويلات. فهذه الدساتير تظل مقيدة به، وهى إذا أجمعـت على تنظيم واحد فى أمر من الأمور فذلك يعنى أن هذا التنظيم يتفق كـل الاتفـاق مـع الدستور الاتحادى القانون الأساسى للدولة الاتحادية بكل هيئاتها ومؤسساتها[١].

لذلـك فإننا إذا تأملنا فى التعديلات العشرة الأولى للدستور الاتحادى فإنـنا نجد أنها تكون فعلاً إعلاناً لحقوق الإنسان يتفق ــ بدوره ــ كل الاتفاق مع فكرة الحرية كما أرادها جون لوك.

<u>فى إنجلترا:</u>

خطـت إنجلـترا خطـوات واسعة فى طريق المحافظة على حقوق الإنسان فى العصر الحديث، وقد سبق هذه الخطوات ومهد لها فلاسفة وكتاب عظام مثل جون لوك.

---

(١) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة، المرجع السابق، ص: ٨٩.

لقـد انتقلت السلطة التشريعية منها إلى البرلمان والشعب، كما انتقلت السـلطة التنفيذية إلى الوزارة المسئولة أمام البرلمان والمعتمدة على الأغلبية فيـه، وفى ظـل الديمقراطية السياسية، وبالتزام مبادئها، استطاع العمال فى إنجلترا الوصول إلى مواقع السلطة، والحصول على حقوقهم كاملة[1].

وقد شهدت انجلترا خلال القرن التاسع عشر والعشرين مجموعة من الإصـلاحات الانـتخابية كان أهمها الإصلاح الذى تم فى عام ١٨٣٢، حيث ألـغى قـانون الانـتخاب الذى أقره البرلمان عام ١٨٣٢م ١٤٣ مقعداً كان لمقاطعـات زالـت أهميتها أو قلت، ومنح حق الانتخاب لحواضر ومقاطعات كـانت محـرومة منه، وأنشأت الدوائر الانتخابية على أساس المساواة ومنح حق الانتخاب لأفراد الطبقة الوسطى.

وجـاء إصـلاح عـامى ١٨٩٧، ١٨٨٤ وظهرت الحركة المعروفة باسـم"الحـركة التعهدية" ذات الأهداف الاجتماعية التى تتلخص فى المطالبة بحـق العـامل فى الحيـاة الطيـبة والأجـر المناسب، وإعطاء العمال حق الانـتخاب، وقد طالب الشعب بعد إصلاح ١٨٨٤ بضرورة الرجوع إليه عن طريق الاستفتاء، ليفصل بنفسه فى المسائل المهمة[2].

وقد صدر فى عام ١٩١٨ قانون جديد للانتخاب ــ بالنسبة للرجال ــ يعلن حق الانتخاب لكل من بلغ سن ٢١ سنة وتقرر حق الانتخاب للنساء لكل مـن تبـلغ ٣٠ سـنة. وفى عام ١٩٢٨ صدر قانون انتخابى آخر سوى بين الرجال والنساء فى شروط الانتخاب.

---

[1] القطـب محمد طبلية، حقوق الإنسان فى الإسلام "دراسة مقارنة" (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٨٤) ص: ٢١٥.

[2] القطب محمد طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص:٢٢٩

ومـــن المعـــروف أن حـــق الانتخاب وكذلك حق الترشيح فى مقدمة الحقـــوق السياسية وفى قمتها، وكثيراً ما ترتبط الحقوق والحريات الأخرى ــ ومنها الحقوق الاجتماعية والحقوق الفردية ــ بهذه الحقوق السياسية.

الثورات وأصولها الفلسفية

قـــامت الـــثورات منذ فجر التاريخ لمقاومة العبودية والتسلط وللبحث عـــن الحـــرية، فكفاح الإنسانية ــ على مدى العصور ــ هو كفاح من أجل الحرية للإنسان ومحاولة توفير حقوقه تجاه السلطة الحاكمة، وتجاه غيره من الأفراد المكونين للجماعات الإنسانية.

وتندلع الثورة حين يرسخ فى ضمير الـ :هير أن لا فائدة من التعبير الكلامى ــ فقـــط ــ عن مطالبهم وآمالهم وحين تكون السلطة الحاكمة فى واد وآمال ومتطلـــبات الجماهيـــر فى واد آخـــر، فالـــثورة محصلة الإحساس بالتخلف والإيمان بضرورة التخلى عن القيود المفروضة على الشعب.

وتهدف الثورات إلى إحداث تغييرات جذرية شاملة فى الأفكار والقيم والمعايير السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة فى المجتمع(١).

لقـــد ســـجل الـــتاريخ العديـــد من الثورات فى المجتمعات المختلفة الأمـــريكية والإنجـــليزية والفرنســـية، هدفت جميعاً لتغيير نظم الحكم القائمة وتحقيـــق الآمـــال الـــتى تـــراها الشعوب حقاً لها يجب الإسراع فى إنجازها بأســـاليب وقيـــادات جديـــدة. فحين تقتنع الشعوب بأن مطالبها الجوهرية لن

(١) سعيد سراج، الرأى العام، مقوماته وأثره فى النظم السياسية المعاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦) ص: ٤٠.

تـــتحقق بالطـــرق القائمـــة، تسعى للتغيير السلمى، فإن عجزت لجأت لطريق الثورة[*].

[*] تختـــلف الثورة عن الانقلاب اختلافاً جذرياً، فالثورة يقوم بها الشعب ــ بعد اقتناع ــ مـــن أجل إحداث تغيير شامل فى المجتمع، وإحلال قيادات سياسية وطنية محل القيادات السياســـية الـــتى ثبت فشلها فى تحقيق آمال الجماهير، فالوصول إلى السلطة من خلال الثورة ليس غاية فى حد ذاته، بل وسيلة لتحقيق الأهداف الشعبية.

أما الانقلاب فيقوم به فرد أو أفراد بغيتهم الوصول للحكم لتحقيق مصالح خاصة بهم، وإن تستروا خلف هدف تحقيق مطالب الشعب.

ومـــن الملاحظ أن الثورات الحديثة تظهر فى صورة انقلابات عسكرية تقوم بها قلة من العسكريين، وتعتمد على الجيش فى الاستيلاء على السلطة بالقوة، ثم تحظى بتأييد الشعب. فإذا حظى الانقلاب بتأييد الشعب اعتبر ثورة، وإذا لم يحظ بتأييد الشعب فإنه يعد انقلاباً.

فالـــثورة تســـتند إلى مجمـــوع الشعب أو إلى غالبيته، أما الانقلاب فهو حركة محـــدودة يقوم بها نفر قليل من الشعب مستنداً إلى بعض القوى الحكومية القائمة، مثل قوة الجيش أو قوة الشرطة.

فمعيـــار الـــتمييز بيـــن الـــثورة والانقلاب يكمن فى السند الشعبى للثورة وفى التغييرات الجذرية التى تحدثها، على خلاف الانقلاب الذى يفتقد إلى السند الشعبى.

والثورة لا تنشب فجأة، بل يكون لها مقدمات وشواهد، ويتوقع المتخصصون فى السياسة قيامها، وذلك لا يتوفر فى الانقلابات.

- راجع فى ذلك: ثروت بدوى، ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثورى فى مصر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤) ص : ٤٦

وكذلك: سعيد سراج، الرأى العام، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.

ويــرى هيجــل أن فلســفة التــنوير كانت بمثابة المرحلة التمهيدية الضــرورية التى عملت على قيام الثورة الفرنسية وغيرها من الثورات، فهذه الــثورات ــ مــن وجهــة نظر هيجل ــ كانت نتيجة طبيعية حتمية للدعوة الفكرية التى نادت بها فلسفة التنوير[١].

إن الأســباب الفكــرية للــثورة الفرنسية تأتى عند هيجل فى المرتبة الأولى، وهو يؤكد فى الصفحات الأخيرة من "الدروس فى فلسفة التاريخ" بأن الــثورة الفرنسية قد خرجت من الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة التى نطلق عليها بحــق اسم "الحكمة الكلية"، ليست فقط الحقيقة فى ذاتها ولذاتها بوصفها ماهية خالصة، ولكنها "الحقيقة الحية فى العالم الواقعى" ولا ينبغى لأحد أن يعترض على القول بأن الثورة قد وجدت الاندفاعات الأولى فى الفلسفة[٢].

والمــبدأ الفكرى الأساسى الذى قامت عليه الثورة فى فرنسا، هو مبدأ "حــرية الإرادة" فى مقابل الحقوق التى كانت سائدة. وهذه الحقوق قد تمثلت فى الامــتيازات التى كانت تتمتع بها طبقة الأغنياء الكبار، حتى النبلاء الذين قضــى "ريشــليو" عــلى نفوذهم، ظلوا يحتفظون بكل حقوقهم، وكان الشعب وحده هو الذى يرضخ تحت قيود الذل والاستغلال[٣].

ولكن إذا كان هيجل هنا يشير إلى فولتير وإلى كتاب روسو فى العقد الاجتماعى[٤]، فإن روسو وفولتير قد سبقهما فلاسفة عظام كان لهم السبق فى الحديث عن هذا الموضوع.

---

[١] زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠) ص:٣٦٠.

[٢] نــازلى إســماعيل حســين، الشعب والتاريخ، هيجل (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦) ص: ٧٩.

[٣] نفس المرجع، نفس الموضع.

[٤] نفس المرجع، نفس الموضع.

فقــد رأى بودان [*] أن الثورة والتغير فى المجتمع لايمكن أن يقوما إلا إذا تغير شكل الحكومة، وتغيرت بالتالى السيادة فى المجتمع[١].

ولقــد كــانت نظرة بودان إلى الثورة علمية، إذ قرر أن ثمة عوامل طــبوغرافية جغــرافية تســهم فى إحداث الثورات. وهنا يقرر Maxey أن بودان كان حديثاً بصورة أكبر من المفكرين المحدثين[٢].

أمــا اسبينوزا[**] فيرى أن علاج خطأ الدولة التى ابتعدت عن العقل إنمــا يــتم بواسطة الثورة، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التى تفشل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم[٣].

وقــد أعــلن جون لوك [*] أن الحاكم الديكتاتورى متمرد خارج على القــانون، ومــن ثــم يحق للشعب أن يثور عليه، حيث أنه يستخدم القوة بلا شرعية، وفى هذه الحالة لابد أن تقابل القوة بالقوة[٤].

وهــناك أســباب عديدة يرى لوك أنه يحق للشعب بمقتضاها أن يقوم بثورة أهمها:

---

[*] جان بودان Jean Bodin قانونى وسياسى فرنسى عاش ما بين عامى ١٥٣٠ – ١٥٩٦.

(1) Maxey, Political Philosophies, op. cit, p:110.

(2) Ibid: P:170.

[**] باروخ بندكت دى سبينوزا Baruch Benedict de Spinoza ولد فى امستردام عام ١٦٣٢ وتوفى عام ١٦٧٧ بمدينة لاهاى.

(3) Maxey. political Philos ophies. op. cit. P:289

[*] (١٦٣٢ – ١٧٠٤)

(4) Locke. Hume, Rousseau, Sociol Contract (London: Oxford university Press. 1948) P: 388.

١- تغييـــر مركز السلطة التشريعية، فعندما يأخذ شخص أو أكثر على عاتقه أن يضـــع قوانين، بدون تكليف من الشعب، فإنه يسن قوانين لا سلطة له فى ســـنها، ومن ثم فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها ولذا يكون للشعب الحـــق فى أن يقـــاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقيم لنفسه مشرعاً جديداً كما يتراءى له[١].

٢- عـــدم محافظـــة الســـلطة التشريعية على الأمانة التى وكل إليها الشعب صـــيانتها، وعجـــزها عـــن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣- إذا استبدت السلطة وجنحت إلى الحكم المطلق[٢].

٤- إذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الاجتماع أو تغيير طريقة الانتخابات.

٥- إذا تدخلت السلطات الحاكمة فى حياة الناس وممتلكاتهم[٣].

لقـــد ظلت مبادئ لوك النبراس الذى يهتدى به قادة الثورة الأمريكية، بـــل إن تومـــاس جيفرسون الذى كان نصيراً للحرية مؤمناً بنظرية لوك، كان يتخيل ذلك وهو يسوق عباراته التى أثرت عنه من أن شجرة الحرية لابد وأن تروى من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام الطغاة[٤].

فـــفى إعـــلان الإستقلال الصادر فى يوليو ١٧٧٦ تأثر واضح بفكرة الحقوق الطبيعية المستمدة من القانون الطبيعى، فهو يؤكد أن مهمة الحكومات

---

(1) Locke, Essay Concerning the true origin. Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin. 1960) P: 151.

(2) Russell B., History of Western Philosophy. op. cit., P: 655.

(٣) إبراهيم دسوقى أباظه، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.

(٤) عـــبد الـــرحمن خـــليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص: ١٧٣.

أن ـظ على الحقوق الطبيعية، فإذا ما عجزت عن ذلك وأصبح نظام الحكم خطراً. يهدد تحقيق هذا الهدف، فإن الشعب يستطيع ـ بل ويجب عليه ـ أن يعدل فى هذا النظام أو يلغيه، ويقيم حكومة جديدة تحقق له السلام والرفاهية[١].

إن حق الثورة الذى أكده جون لوك، يجد هنا تعبيراً لامعاً قوياً. إنه فى هذا المجال يستعمل كدعامة ـ ليس فقط لتغيير أسرة مالكة كما حدث فى ثورة ١٦٨٨ فى إنجلترا ـ وإنما لإنشاء شخص دولى جديد بكل ما يتطلبه ذلك من سلطات.

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة، أهمها ذلك التطبيق الذى ظهر فى إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦، فحينما رفضت الحكومة الإنجليزية التى كانت مسيطرة على الحكم فى الولايات المتحدة فى ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب فى ممارسة حقوقه الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب فى الحياة والحرية والملكية[٢].

أما جان جاك روسو[*] وإن كانت الآراء قد اختلفت فى بيان ماهية أثر كتابه "العقد الاجتماعى" على الثورة الفرنسية، فذهب رأى إلى اعتبار هذا الكتاب "إنجيل الثورة" وبذلك أرجع أنصار هذا الرأى إلى روسو الفضل فى إشعال الثورة الفرنسية[٣].

---

(١) مصطفى أبو زيد، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٨٧.

(2) Wright. A history of Modern Philosophy. P· 168.
ونقلا عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٧١.

(*) (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)

(٣) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٤٦٨.

وذهـــب رأى آخر إلى القول بأن الثورة الفرنسية ترتد فى الحقيقة إلى أســباب عميقـــة الجــذور فى المجـــتمع الفرنسى تتصل بالعوامل الاجتماعية والاقتصــــادية التى كانت سائدة وقتئذ فى فرنسا، فكان لهذه العوامل أثرها فى تهيئة الجو لأفكار جديدة[1].

إلا أن كتاب روسو "العقد الاجتماعى" ساعد على إذكاء الحالة النفسية التى كانت قائمة من قبل بما تضمنه من مبادئ سياسية واجتماعية.

وقـــد وضـــح أثـــر روسو فيما أخذه عنه رجال الثورة الفرنسية من مـــبادئ دســـتورية، أخصها مبدأ سيادة الشعب، وإن كانوا لم يرتبوا على هذا المـــبدأ نفس النتائج التى رتبها روسو، فلم يأخذوا بفكرة الديمقراطية المباشرة أو الاقـــتراع العام، ولكنهم أسندوا ممارسة السيادة الشعبية إلى برلمان يتألف من ممثلين عن الشعب ينوبون عنه ويعملون باسمه[2].

وتضيف الدكتورة نازلى إسماعيل حسين أن الثورة الفكرية فى فرنسا لـــم تكن من صنع كبار الفلاسفة وحدهم، بل كانت أيضاً من صنع عدد كبير مـــن الكـــتاب المغمورين الذين لا نذكرهم اليوم إلا قليلاً. هؤلاء ساعدوا على نشـــر هـــذه الأفكـــار فى الأوســـاط والبيئات المختلفة، وبعدة وسائل، بالكتب والمذكرات بالجرائد والمجلات.

نذكـــر مـــثلاً "مـــاتيو ماريه" و "بربييه" المحامى و "دار جنسون" و "هولـــباخ" الذى كان يدعو إلى سيادة الشعب" "إن المجتمع هو صاحب السيادة. والحـــاكم يجـــب أن يســـتمع إلى صوت الأمة". وهو يقول أيضاً: "إن الحاكم

---

[1] عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

[2] عبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦) ص: ٣١: وكذلك: مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٨) ص: ١٧٧.

يستمد سلطته من ممثلى الشعب، وهؤلاء يستمدون سلطتهم من إرادة الشعب[1].

مبدأ سيادة القانون

يعد مبدأ سيادة القانون (*) من المبادئ المهمة التى تنادى بها حالياً كافة الأنظمة الديمقراطية الحرة، فهذا المبدأ يعد من أهم مقومات الثبات

---

(1) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، مرجع سابق، ص : ١٠٠.

(*) يميز الدكتور ثروت بدوى بين مبدأ خضوع الدولة للقانون أو نظام الدولة القانونية وبين مبدأ سيادة القانون.

١- فخضوع الدولة للقانون يعنى أن تخضع كافة السلطات بالدولة للقانون، سواء أكانت هذه السلطات تشريعية أو قضائية أو تنفيذية.

أما مبدأ سيادة القانون فينبع من فكرة سياسية تتعلق بتنظيم السلطات العامة فى الدولة، وتهدف إلى وضع الجهاز التنفيذى فى مركز أدنى بالنسبة للجهاز التشريعى. ومنع الأول من التصرف إلا تنفيذاً لقانون أو بتخويل من القانون.

٢- مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن كان أضيق نطاقاً من مبدأ سيادة القانون من حيث أن الأول يقتصر تطبيقه على الاجراءات التى تمس مصالح الأفراد بينما يمتد المبدأ الثانى إلى جميع أعمال الإدارة، إلا أن مبدأ خضوع الدولة للقانون أوسع نطاقاً من نواح أخرى.

فمبدأ سيادة القانون إنما يهدف إلى جعل الجهاز التشريعى – بوصفه منتخباً من الأمة – الجهاز الأعلى فى الدولة، وأن يجعل إرادته هى الإرادة العليا فيها. ومن ثم فهو لا ينطبق إلا على السلطة التنفيذية فى حين أن نظام الدولة القانونية يقضى باخضاع جميع السلطات العامة للقانون، أى أن هذا المبدأ الأخير لا يقيد السلطات الإدارية فقط، بل يقيد السلطة التشريعية أيضاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مبدأ سيادة القانون يعنى خضوع الإدارة للقوانين الشكلية فقط، بيد أن نظام الدولة القانونية يعنى تقييد الإدارة ليس فقط بالقوانين، بل أيضاً باللوائح الإدارية، وذلك لأنه وفقاً لمبدأ خضوع الدولة للقانون لا يجوز للإدارة أن تلزم الأفراد إلا فى حدود القوانين واللوائح المعمول بها، ومن ثم فهى تخضع للوائح الإدارية كما تخضع للقوانين طالما بقيت تلك اللوائح معمولاً بها. =

والاســتقرار لأى نظام سياسى، فهو الذى يحمى المواطن ويحقق التوازن بين ما للحاكم من سلطات وما للمحكوم من حقوق وحريات.

وقد كان هذا المبدأ ثمرة تطور فلسفى طويل، فلقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع، ولكنه رفــض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة، إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز إلى الميدان السياسى[1].

ولقد جعل لوك من القانون سياجاً يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة لـــلدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة، ومنع الدولة أن تتدخل

= ٣- مبدأ سيادة القانون خاص بالنظم الديمقراطية حيث يتكون الجهاز التشريعى الذى يعمل بالقوانين من نواب عن الأمة يمثلون إرادتها العليا. أما مبدأ خضوع الدولة للقانون فهو متصور فى النظم المختلفة للحكم، ديمقراطية أو ديكتاتورية. ولذلك يمكن القول بأن الفكر الاشتراكى القومى الألمانى (النازى) لا يتعارض كلية مع مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن لم يأخذ بمبدأ سيادة القانون، بمعنى سيادة البرلمان.

ورغــم كــل هذه الفروق، فإن كثيرين يسوون بين مبدأ خضوع الدولة للقانون ومبدأ سيادة القانون، ونجد الكثير من كتب الفقه المصرى والفرنسى على السواء، تستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان.

ولعل ذلك راجع إلى حسبان النظام الفرنسى، وهو الذى يأخذ بمبدأ سيادة القانون الــناتجة عــن سيادة البرلمان، النظام المثالى للدولة القانونية. وهو نظر غير سليم ــ من وجهة نظر الدكتور بدوى ــ لأن المشرع الفرنسى فى الواقع لا يعرف قيوداً حقيقية على حريــته، إذ تــنعدم الرقابة على دستورية القوانين، ولا يكون نظام الدولة القانونية متحققاً بصــورة كامــلة ما لم تتقرر الضمانات التى تكفل احترام الدستور، وتضمن عدم مخالفة المشرع لنصوصه.

ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٧١ وما بعدها.

[1] Dunning W., A History of Political theories Book 11(New York: the Macmillan Co., 1961) P: 359.

..احد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى أنه لا يوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة[1].

وكـــان يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بهـــا، فالأحكـــام الـــتى لم يقرها الشعب طوعاً بإرادته ليست بقوانين بل هى طغيان محض[2].

أمـــا مونتسكييه والذى أحدث كتابه "روح القوانين" أثاراً بعيدة المدى فى المجـــالات السياســـية والعقـــلية كان متفائلاً مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القـــرن الثامن عشر مؤمناً بقدرة الجنس البشرى على إحراز التقدم عن طريق العقل[3].

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته فى دمج الاتجاه العقلىالذى يدعو إلى العالمية ــ بالمنهج التاريخى ــ الذى يؤكد على الفردية ــ وذلك حين يتطرق إلى القوانين على أنه ينبغى أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجدت من أجله من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، إلى المهن الرئيسية التى يعمـــل فيهـــا المواطنون، ودياناتهم وعقائدهم التى يؤمنون بها وميولهم ومقدار ثرائهم وعاداتهم وتقاليدهم.

وكذلـــك يجب أن تعبر القوانين عن الدستور والمدى الذى يذهب إليه فى تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة[4].

---

(1) حسن صعب، علم السياسة (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٧٥) ص: ١٣٤.

(2) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

(3) المرجع السابق، ص : ٣٨٤.

(4) نفس المرجع، ص: ٣٨٥.

أمـــا جـــان جاك روسو فقد تمتع القانون عنده بمكانة خاصة، وترجع أهميـــة القـــانون عنده إلى ما يضعه من قواعد عامة تؤثر فى حقوق الأفراد وحـــرياتهم. فســـيادة الشعب إنما تزاول من خلال هذا القانون والقانون تعبير عن الإرادة العامة، فهو يصدر عن كل الأفراد، ويخاطب كل الأفراد[1].

ويـــرى روســـو أن هـــدف القانون عام دائماً، أى أن القانون يتناول الـــرعايا فى مجموعهم، كما أنه يتناول التصرفات مجردة، ولا ينظر أبدا إلى شـــخص بوصـــفه فرداً، ولا إلى تصرف معين بذاته، وإلا فقد قوته ولم يعد قانوناً[2].

ومـــؤدى هذه النظرة، أنه من المتعين أن يتسم القانون بالعمومية من حيـــث مصـــدره حيـــنما يريده جميع المواطنين، ويكون عاماً من حيث محله حينما ينطبق على الكافة دون تميز أو مفاضلة أو استثناء بينهم[3].

وقـــد وضح أثر هؤلاء الفلاسفة وإعلائهم من شأن مبدأ سيادة القانون فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية الوطنية الفرنسية فى ٢٧ أغسطس ١٧٨٩، والذى أصبح فيما بعد جزءاً من الدستور الصادر فى ٣ سبتمبر ١٧٩١. فلقد جاء فى هذا الإعلان:

١- فى المـــادة الـــرابعة: إن الحـــرية هى القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغيـــر، أى أن مـــزاولة كل إنسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها، إلا تلك الـــتى تضمن للآخرين التمتع بنفس الحقوق، وأن هذه الحدود لا يمكن أن تتحدد إلا بقانون.

---

[1] مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

[2] Jones W.T.. Masters of Political though (Boston: Haughter Mifflin Co 1941) P 298.

[3] René Capitant. écrits constitutionnels Editions du center National de la Recherche Scientifique (Paris Sirey, 1982) P 198

٢- **فى المادة الخامسة:** إن القانون ليس له الحق فى أن يمنع سوى الأعمال الضـــارة بالمجـــتمع، وكل ما لم يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يجبر إنسان على عمل ما لم يأمر به القانون.

٣- **فى المـــادة السادسة:** .... القانون يجب أن يكون واحداً بالنسبة للجميع، ســواء فيمـــا يحمى أو فيما يعاقب. وكل المواطنين بحكم مساواتهم أمام القـــانون متساوون فى إمكان الوصول إلى كل المراتب والوظائف العامة تبعاً لكفايتهم، ودون أى تمييز بينهم إلا على أساس فضائلهم ومواهبهم.

٤- **فى المـــادة الســـابعة:** لا يتهم إنسان ولا يقبض عليه ولا يسجن إلى فى الأحـــوال المحـــددة فى القانون، وطبقاً للإجراءات التى قررها، وهؤلاء الذيـــن يستصـــدرون أو يصـــدرون، أو يـــنفذون أوامر تحكمية يجب أن يعاقـــبوا، ولكـــن كل مواطن استدعى و قبض عليه طبقاً للقانون يجب أن يطيع فوراً، ويعد مذنباً إذ قاوم.

٥- **فى المادة الثامنة:** إن القانون يجب أن يضع العقوبات التى يبين بوضوح أنهـــا لازمة، ولا يمكن أن يعاقب إنسان إلا طبقاً لقانون قائم، أصدر قبل الجريمة، ويطبق فى الحدود الشرعية.

٦- **فى المـــادة التاسعة:** كل إنسان تفترض فيه البراءة حتى تعلن إدانته. فإذا كـــان من الحتمى أن يقبض عليه فإن كل شدة لا تتطلبها ضرورة التحفظ على شخصه يجب أن يعاقب عليها القانون بقسوة.

٧- **فى المـــادة العاشرة:** لا يمكن أن يضايق إنسان بسبب آرائه، حتى الدينية منها، ما دام أن إعلانها لا يعكر النظام العام الذى أقامه القانون.

٨- **فى المـــادة الحاديـــة عشرة:** ... كل مواطن يستطيع أن يتكلم، ويكتب، ويطـــبع بحرية، غير أنه يسأل عن سوء استعمال هذه الحرية فى الحالات المحددة بالقانون.

٩- **فى المادة السابعة عشرة:** لما كانت الملكية حقاً مقدساً ولا يمكن المساس بـــه، فـــإن أحـــداً لا يمكـــن أن يحرم منها، إلا إذا تطلبت ذلك بوضوح

الضـــرورة العامـــة التى تثبت بشكل قانونى، وبشرط تعويض عادل يدفع مقدماً[1].

ومـمـــا لاشــــك فيه أن الفكر السياسى الذى ساد فى هذه الفترة ـــ وما قبــلها ـــ كـــان له أثره الواضح فى مواد هذا الإعلان وما تضمنه من إعلاء لمبدأ سيادة القانون.

- إعلان حقوق الإنسان والمواطن وأصوله الأيديولوجية

لا شك أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن ـــوهو وثيقة دستورية ـــ قــد نـــبع مـــن أصـــول أيديولوجية معينة. وهذه حقيقة ـــ كما يذكر الدكتور مصطفى أبو زيد ـــ ليست محل جدال ـــ على الإطلاق ـــ إن الفكر السياسى السـائد فى ذلك الحين هو الذى أثر أكبر التأثير فى هذه الوثيقة وما تضمنته من أحكام [2].

ويـــبدأ الجدال إذا ما أردنا أن نحدد نصيب كل مفكر أو فيلسوف فى تحـــريك الثورة الفرنسية وتحديد مضمون إعلان الحقوق الصادر عنها. هنا تختلف الإجابات وتختلف الاتجاهات. فقد نوقش هذا الموضوع طويلاً، ناقشه العديد من الفقهاء ولم يصلوا منه إلى نتيجة واحدة، ولكن الذى لا شك فيه أن كـل مفكر نادى بالحرية، وكل فيلسوف تشيع لها، يمكن أن يكون له أثره فى إشعال الثورة الفرنسية فهنالك من يضع فولتير قبل روسو، وهناك من يضعه بعده.

---

[1] مصطفى أبو زيد فهمى. النظرية العامة للدولة، مرجع سابق ، ص: ٩٢.

[2] نفس المرجع سابق، نفس الموضع.

وتبقى حقيقة ثابتة: أن لوك ومونتسكيه وروسو أثرت كتاباتهم أكبر الأثر فى الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة الفرنسية(١).

لقد جاء فى صدد هذا الإعلان: أن ممثلى الشعب الفرنسى يعتبرون أن جهل حقوق الإنسان ونسيانها واحتقارها هى الأسباب الوحيدة للبؤس العام وفساد الحكومات، ولذلك فقد قرروا أن يعرضوا فى إعلان رسمى حقوق الإنسان الطبيعية المقدسة التى لا يمكن التنازل عنها، حتى يكون هذا الإعلان حاضراً فى ذهن كل أعضاء المجتمع السياسى فيذكرهم بدون انقطاع بحقوقهم وواجباتهم، وحتى تكون كل أعمال السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية محلاً للمقارنة — فى كل لحظة — مع هدف كل نظام سياسى(٢).

وإذا دققنا النظر فى مواد هذا الإعلان نلاحظ أن أفكار لوك ومونتسكيه وروسو ماثلة بوضوح فى هذا الإعلان(٣).

لقد جاء بإعلان الحقوق الفرنسى الصادر فى سنة ١٧٩٨ فى مادته الثالثة ما يأتى:

"الأمة مصدر السيادة ومستودعها، وكل هيئة وكل شخص يتولى الحكم إنما يستمد سلطته منها"

ونص دستور سنة ١٧٩١ على أن السيادة ملك للأمة، ولا تقبل التجزئة ولا التنازل عنها، ولا التملك بالتقادم.

---

(١) راجع أثر كل من لوك ومونتسكيه وروسو فى الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة الفرنسية فى: مصطفى أبو زيد، النظرية العامة، المرجع السابق، ص:٩٣.

(٢) مواد الإعلان وردت فى: مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٩٠ وما بعدها

(٣) نفس المرجع، ص: ٩٣ وما بعدها.

كمـــا قرر إعلان الحقوق المرفق بدستور السنة الثالثة للجمهورية أن الســـيادة مصدرها مجموع المواطنين، وأورد الدستور فى مقدمته أن أصحاب السيادة والسلطان هم مجموع الشعب[١].

وقـــد تبدى أثر روسو جلياً واضحاً فى هذا الإعلان الذى نجد أساسه فى العقـــد الاجـــتماعى، ذلك أن هدف الدولة عند روسو يتحصل فى حماية حقوق الإنسان، لأن من فرط فى حقوقه، فقد فرط فى أهم مقومات شخصيته، ومن تنازل عن حريته، فقد تنازل عن صفته كإنسان[٢].

كما ظهر أثر روسو فى إلغاء الامتيازات الطبقية التى كان يتمتع بها النبلاء ورجال الدين.

وإلى جـــانب هـــؤلاء الفلاســـفة العظام نجد فيلسوف الحرية توماس بيـــن[*] الـــذى كـــان يؤكد فى جميع أقواله وكتاباته وفى كل آن ومكان على الاتجـــاه الليـــبرالى، وحقوق الإنسان فى الحياه وفى الحرية، كما كان يهاجم الاتجاهات الاستبدادية، فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار فى كل مكان[٣].

هاجر إلى أمريكا فى عام ١٧٧٤ وعمل مديراً لتحرير مجلة فيلادليفيا ونشـــر فيهـــا أراؤه الـــتحررية، وطـــالب فى عام ١٧٧٥ بضرورة حصول المســـتعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا (موطنه الأصلى) وصاغ طلـــبه هذا فى صورة رسالة نارية عنوانها "الذوق العام" Common Sense

---

[١] فيدل ـ مبادئ القانون الدستورى، ١٩٤٩، ص ٧٠ ونقلاً عن: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٤٦٩.

[٢] عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية. مرجع سابق، ص : ١٢٥.

[*] (١٧٣٧ – ١٨٠٩).

[٣] على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٣٣٨.

وضعها فى يناير ١٧٧٦ أحدثت ضجة وتأثيراً ضخماً على الشعب الأمريكى وقادة الثورة فيه.

وبـــالفعل فمـــا لبثت الثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالى ستة أشهر من وضع بين لرسالته تلك[١].

عـــاد بين إلى لندن فوجد الناس مهتمين بالثورة الفرنسية وتطرق إلى ســـمعه أن أدمونـــد بيرك بصدد إصدار بحث يهاجم فيه الثورة، وحينما ظهر هـــذا الـــبحث تحت عنوان "تأملات عن الثورة فى فرنسا" فى عام ١٧٩٠ رد بين على هذا البحث بكتاب عن "حقوق الإنسان" وبهذا الكتاب استطاع بين أن يكون على قمة المؤيدين للثورة الفرنسية.

مـــن هـــنا يمكن القول إن بين كان نصيراً للحرية والديمقراطية، وقد كـــان لكـــتاباته أبلغ الأثر فى أعماق المجتمع الإنجليزى، وتغلغلت أفكاره فى ثنايا المجتمع الأمريكى، كما كانت سنداً ودعماً للثورة الفرنسية[٢].

---

[١] نفس المرجع، نفس الموضع.

[٢] لمزيد من التفصيل عن أثر بين فى النظم الغربية راجع: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق. ص : ٣٥٠ وما بعدها.

المستخلصات

من خلال عرض هذا البحث يمكن القول إنه لما كان التفكير الفلسفى قائمـــا على ممارسة التأمل فى الوجود وفى كل ما يشتمل عليه من مشكلات، ومـــا قـــد يكمـــن وراء ذلك كله من قوى، كان من الطبيعى أن يرتبط الفكر الفلســـفى كـــل الارتباط بالواقع، أن يكون له أثره الفعال فى حياة المجتمعات بمستوياتها المختلفة.

فقـــد كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية فى العصر الحديـــث، وأخـــذت المـــبادئ والمثل التى أعلنها لوك يشار إليها فى بيانات سياســـية مهمـــة مـــثل إعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كمـــا أخذت هذه المثل تتحقق فى القرن التاسع عشر فى سياسة الدول الـــتى ســـادت فيهـــا ثقافـــة أوربا الغربية، وقد كانت هذه المثل تدور حول الحـــريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاجتماع وأمن الملكية، ورقابة رأى عـــام عـــلى المؤسســـات السياســـية بالإضافة إلى ذلك أن يستقر مركز الســـلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسئولة أمام الناخبين.

وقد استطاعت فلسفة جون لوك أن تنتشر بسرعة فى إنجلترا وفرنسا وأمـــريكا، واســـتطاع لـــوك أن يـــربط بين الحقوق الطبيعية وبين الدستور الإنجـــليزى، جـــاعلاً بذلك من نظريته عن العقد السياسى وعن هدف السلطة العامـــة وحدودهـــا مصدراً ينهل منه علماء القانون العام طوال القرن الثامن عشـــر فى إنجلـــترا وفرنســـا وأمريكا. وكان لنظريته السياسية تطبيقات عدة أهمهـــا ذلك التطبيق الذى ظهر فى إعلان استقلال الولايات المتحدة، فحينما

رفضـــت الحكومــــة الإنجليزية التى كانت مسيطرة على الحكم فى الولايات المـــتحدة فى ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب فى ممارسة حقوقه الطبيعية فى الحيـــاة والملكية، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة، معلناً قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب فى الحياة والحرية والملكية.

كمـــا أن المؤسســـات الأمريكية التى قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كـــامل اســـتعانتها بآراء لوك، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدى ســـمح بإعطـــاء قـــوة محددة للحكومة الفيدرالية، وميزت بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية.

وإذا مـــا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخماً، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجرى الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمـــثال ديـــدرو وفولـــتير وروسو خصوصاً تلك الأفكار التى دعمت الحرية الفـــردية، وسيادة الشعب على مقدراته، وحق الثورة ضد أى ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم.

إن الذى يطالع أفكار لوك، سوف يدهشه أن يجد فى صفحات مؤلفاته مـــا هـــو قابل للتحقيق والتطبيق فى المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وسوف يكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى، أو حرية السلطة وإنما كان يـــبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه فى الحيـــاة، وســـوف يلاحـــظ أنـــه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلـــبية، والباحـــثة باســـتمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها [١].

---

[١] على عبد المعطى محمد. الفكر السياسى الغربى. مرجع سابق، ص: ٢٧٢.

أمـــا فلسـفة مونتسـكييه فقـد كان لها أكبر الأثر وأعمقه فى النظم السياســية المعاصـــرة، ولـم يمكث مؤلفه الرئيسى "روح القوانين" أكثر من عـــامين حـتى نفـد منه ما يزيد عن العشرين طبعة، وسرعان ما ترجم هذا المؤلـف إلى الإنجـليزية والألمانية والأسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنـبية، واطـلع عـليه ســائر الساسة والمثقفين وأخذوه بالنقاش والجدال والشـرح والـنقد والتفسير. كما كان لأفكاره عن حرية الشعب التى نادى بها وتحمس لها، وكذلك كان لمبدأ الفصل بين السلطات آثاره الواضحة فى النظم وكذلك كان لمبدأ المعاصرة.

فـلم يقتصـر أثر هذه المبادئ على الصعيد المحلى بل إنها صارت معـتقداً عالميـاً، فالمادة السادسة عشرة من إعلان حقوق الإنسان تقضى بأن "كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات ليس له دستور[١]".

وكذلـك كان لفكرة مونتسكييه عن الحرية ولأسلوبه فى حمايتها أثر كـبير فى نفوس رجال ثورة ١٧٨٩ الفرنسية مما كان له صداه فى وثائق فى هـذه الـثورة ودسـاتيرها، وكان له أثره أيضاً فى دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل.

أمـا أفكـار جان جاك روسو عن حالة الطبيعة بقوانينها فقد اتخذت كأسـاس لإصـلاح المجـتمع المتمدين، كما أن نظريته عن السيادة والقانون والحكومـة,والمسـاواة والمصـلحة العامة، والإرادة العامة أصبحت بمثابة الملامـح الرئيسية لأى نظرية تتناول الدولة، ومن خلال هذه الآراء أصبحت

---

[١] جان توشار، تاريخ الفكر السياسى. مرجع سابق، ص: ٣١١.

وحـــدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية.

كذلـــك كـــان لأفكار توماس بين أكبر الأثر فى حدوث وقيام الثورة الأمـــريكية الـــتى انتهت إلى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا وقيـــام الحكـــم الجمهورى الديمقراطى فيها. وقد سافر بين إلى فرنسا وأسهم بكـــتاباته عـــن حقـــوق الإنســـان فى الرد على الاتجاهات المعارضة للثورة الفرنسية، وكان يؤكد فى جميع أقواله وكتاباته على الاتجاه الليبرالى، وحقوق الإنســـان فى الحيـــاة وفى الحـــرية، كمـــا كـــان يهاجم الاتجاهات المحافظة والحكومـــات الموناركيـــة، والاتجاهات الاستبدادية، فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار فى كل مكان.

نشـــر بيـــن آراءه الـــتحررية فى أمريكا، وطالب بضرورة حصول المستعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا، وكان لرسالته عن "الذوق العـــام" تأثير ضخم على الشعب الأمريكى وقادة الثورة فيه. وبالفعل فما لبثت الـــثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالى ستة شهر من وضع بين لرسالته تلك، وتـــم بـــالفعل إعـــلان الاستقلال، وقد أعلن واشنجطون نفسه قائد الثورة أن رســـالة "الـــذوق العـــام" قد عدلت من آرائه وغيرت مفاهيمه وأصدر أوامره بضرورة أن يطلع عليها جميع أفراد قواته المسلحة.

لقـــد أثارت أفكار بين أعماق المجتمع الإنجليزى، وتغلغلت أفكاره فى ثـــنايا المجـــتمع الأمـــريكى وولـــدت هنا وهناك حركات تنادى بالديمقراطية وتطالب بالحرية، كما كانت سنداً ودعماً للثورة الفرنسية.

مراجع البحث



أولا: المراجع العربية

١- إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: دار لنجاح، ١٩٧٣).

٢- ثـروت بدوى، ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثورى فى مصر (القاهرة: دار النهضة لعربية، ١٩٦٤).

٣- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٥).

٤- جـان توشـار، الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣).

٥- جـورج سـباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على ابراهيم السيد، ج٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).

٦- حسن صعب، علم السياسة (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٧٥).

٧- زكريا إبراهيم، هيج أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر،١٩٧٠).

٨- سـعيد سـراج، الرأى العام، مقوماته وأثره فى النظم السياسية المعاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦).

٩- السـيد صـبرى، مـبادئ القـانون الدسـتورى (القاهرة: مكتبةوهبه ١٩٤٩).

١٠- عـبد الرحمن بدوى، إمانويل كانط ــ فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).

١١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥).

١٢-عـبد الحميـد مـتولى، (وآخرون)، القانون الدستورى والنظم السياسية (الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون).

١٣- عـبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦).

١٤-عـبد المـنعم محفـوظ، النظم السياسية أسس التنظيم السياسى وصوره

الرئيسية" دراسة مقارنة (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٨٢).
١٥- علـى عـبد المعـطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١).
١٦- فـتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى "دراسة مقارنة" (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤).
١٧- القطـب محمـد طبـلية، حقـوق الإنسان فى الإسلام "دراسة مقارنة" (القاهرة: دار الفكر الغربى، ١٩٨٤).
١٨- لـوك، هيـوم، روسـو، العقـد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، بدون).
١٩- مارسـيل بريـلو، جـورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية لنشر والتوزيع، ١٩٨٦).
٢٠- محسـن خـليل، النظم السياسية والقانون الدستورى، ط٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١).
٢١- محمـد بكـر حسين، النظم السياسية، الدولة الحكومية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١).
٢٢- محمـد طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب امصرى الحديث، ١٩٦٦).
٢٣- محمـد طـه بـدوى، رواد الفكـر السياسى الحديث وأثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧).
٢٤- محمد طه بدوى، النظرية السياسية، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، بدون)
٢٥- محمـد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر الغربى، ١٩٧٠).
٢٦- مصـطفى أبـو زيـد فهمى، النظرية العامة لدولة (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥).

٢٧- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٨).
٢٨- مصطفى كامل، شرح القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٢)
٢٩- نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦).
٣٠- يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون)

ثانياً: المراجع الأجنبية

1- Althusser, Louis, politics & History Montsquieu, Rousesau, Hegel & Marx, Translated by: Bebreuster, N.L.B.(New York: Harcourt Brace, Jovanich Jnc, 1972).
2- Bowel j., Western Political thought (London: Jonathan Cope, 1954).
3- Dunning W., A History of Political theories Book 11 (New York: the Macmillan Co., 1961).
4- Jones W.T., Masters of Political thought (Boston: Haughter Mifflin Co., 1941).
5- Locke, Essay Concerning the true Origin, Extent and end of Civil Government (London: Allen and Unwin, 1960).
6- Locke, Hume, Rousseau, Social contract (London: Oxford University Press, 1948).
7- Maxey, Political Plilosophies (U. S. A.: The Macmillan Co., 1948).
8- Montesquieu, the spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co, m, 1949).
9- Plamenatz J., Man and Society, vol (London: Longman Green Limited, 1963).
10- René Capitant, ecrits Constitutionnels, Editions du center National de la Recherche Scientifique (Paris: Sirey, 1982).
11- Rousseau, Social Contract Coxford: University Press, 1984).
12- Russell B., History of Western Philosophy (London: Macmillan Co., 1954).
13- Sabine G., A theory of Political thought (London: Jinsdale, Ill inois, Dryden Poss, 1973).